EDMUND HUSSERL

TEXTOS BREVES

(1887-1936)

Coordinadores
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
y AGUSTÍN SERRANO DE HARO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2019

TEXTOS BREVES

HERMENEIA
124

Colección dirigida por
Miguel García-Baró





BUAP

Las traducciones de *Escritos breves* fueron realizadas con el auspicio de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través de la Fundación BUAP y Fomento Editorial BUAP.

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2051-2
Depósito legal: S. 447-2019
Impreso en España / Unión Europea

CONTENIDO

PREFACIO

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Y AGUSTÍN SERRANO DE HARO

En la sección introductoria al que sabía que era su último libro, Edmund Husserl presentaba la investigación sobre la crisis de las ciencias europeas y sobre el contraste de esperanza que podía significar la fenomenología, en unos términos de apariencia modesta y de alcance más bien biográfico. La obra venía a ser «un intento de guiar [*a los lectores*] por los caminos que yo mismo he andado, que se dejan recorrer hasta el final y que se sostienen en suelo firme, tal como a lo largo de los decenios he podido ponerlos a prueba». El conjunto de traducciones españolas que este volumen ha reunido son un testimonio cabal de, en efecto, cinco decenios de incesante búsqueda filosófica que forman un único y fecundo empeño por comprender lo que aparece y lo que somos. Los dieciocho textos abarcan el curso de una vida entregada sin reservas al pensamiento, pero su lectura y estudio podrían sugerir que la fenomenología conserva, ya en otro siglo y para otras vidas, un radicalismo teórico que acaso sirva de ayuda en encrucijadas humanas e históricas muy distintas.

Entre el ensayo inicial sobre el concepto de número que el brillante matemático presentaba en 1887 como habilitación a la docencia en la Facultad de Filosofía de Halle y el manuscrito de investigación sobre el origen de la geometría que el fenomenólogo trascendental redactaba en 1936, en la soledad del domicilio de un súbdito judío del *Tercer Reich*, media también una transformación decisiva del pensamiento filosófico: una renovación inesperada y extraordinaria de su sentido, justificación y promesas. Sin duda que Husserl vinculó siempre la idea de la filosofía a la posibilidad y necesidad de una teoría de la verdad, que en algún estadio avanzado de su desarrollo debía conducir a una comprensión plena de la ciencia y en particular de los saberes matemáticos. Pero ya en los agudos ensayos previos a *Investigaciones lógicas* que aquí se recogen, es decir, antes incluso de que la fenomenología tuviera nombre, su fundador ponía en práctica con señalado talento cómo la clarificación epistemológica del saber y la ontológica acerca de lo que hay no solo son correlativas, sino

que ambas tenían que proceder, por así decir, «hacia atrás», en un movimiento de lucidez que repara ante todo en los datos de partida, en los «fenómenos», y desde ellos retrocede de una manera coherente hacia sus propias fuentes de sentido, ocultas o encubiertas. Describir y retroceder describiendo, como programa de una nueva filosofía que no tenía sistema y que ni siquiera lo buscaba; en lugar, pues, de desplegar una trama poderosa de categorías o de asentar principios amurallados, y a través de unas u otros argumentar en pro de una visión del mundo, más bien detectar los puntos de partida de las tomas de posición teóricas y preteóricas e indagar en sus bases, como una suerte de excavación indefinida que va viendo capas y capas de sentido en lo que parece estar dado. De este proceder peculiar, ni deductivo ni inductivo ni mixto, tomó Husserl conciencia de una manera progresiva y ardua, conforme lo practicaba con indudable éxito en filosofía de la lógica y mereología, en psicología descriptiva y teoría del conocimiento, y sobre todo y en todo ello en análisis de la experiencia. Para designar este nuevo espíritu de trabajo filosófico, el pensador propuso numerosos giros que no podían no sonar paradójicos: «positivismo pero absoluto», «radicalismo del intuir», «ciencia de los orígenes». O bien, en una sola palabra, *fenomenología*. El presente volumen ofrece una singular perspectiva acerca de la asombrosa aventura.

Una clara mayoría de los textos reunidos en esta recopilación no vieron la luz en vida de Husserl. Y tampoco llegan a un tercio del conjunto los textos de los que había alguna traducción previa al español. La excepción evidente a ambos criterios es *La filosofía, ciencia rigurosa*, el ensayo de 1911 de enorme importancia en la difusión inicial de la fenomenología, y que, dicho sea de paso, proporciona aquí una indicación del sentido lato, generoso, en que el volumen ha entendido la calificación de «breves» a propósito de los textos seleccionados. Ahora bien, aunque no publicados por su autor, la mayoría de estos escritos sí pueden considerarse «públicos» en algún sentido apropiado: lecciones de una señalada solemnidad en la Universidad de Friburgo, un ciclo especial de ellas en los últimos años de la Gran Guerra, conferencias pronunciadas ante audiencias amplias, así como otras ante círculos científicos restringidos, y también artículos o ensayos en etapa avanzada o última de redacción y cuya publicación no llegó a producirse por circunstancias diversas. Las conferencias de los años veinte persiguen, en concreto, una y otra vez, una introducción directa, potente, al propósito de la fenomenología y a su peculiarísimo método, que en las de los años treinta lleva a poner en primer plano el sentido de la filosofía fenomenológica en un mundo político y cultural que se resquebraja. Con todo, algunos de los textos aquí traducidos sí son indudablemente manuscritos de investigación en sentido pleno: puros ejercicios

fenomenológicos de pensamiento, con elaboración literaria mínima y concentración conceptual máxima, cuya importancia histórica o novedad teórica aconsejaban su incorporación –en particular, el examen del sentido no metafórico en que el arca-Tierra no se mueve, y la exploración intencional de la génesis histórica de las figuras ideales, eternas, de la geometría–. Y por acabar aquí estas discriminaciones elementales, los textos provienen con clarísima ventaja de la segunda y definitiva navegación de la fenomenología de Husserl: la fenomenología pura y trascendental, que para su autor corregía y consumaba el enfoque que «irrumpió» en *Investigaciones lógicas*. A este período de madurez pertenece desde luego el prólogo de valoración retrospectiva que el filósofo concibió para la segunda edición de la gran obra de 1900-1901, y cuya redacción arranca en 1913, el mismo año de aparición de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Un atractivo especial conservan los cuatro primeros escritos, como preparaciones, nada toscas, de unas navegaciones en ese momento inimaginables.

Este libro que trae a nuestra lengua a un Husserl poco conocido es el resultado de una larga colaboración entre traductores españoles e hispanoamericanos. En él han tomado parte protagonista trece traductores/as distintos, de los que ahora solo procede mencionar el nombre señalado de Guillermo Hoyos, el amigo fallecido. Los traductores/as han trabajado en dos grupos, determinados por el lado del Atlántico de procedencia y que coordinaban respectivamente Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirión Quijano; los coordinadores, no hace falta decirlo, han mantenido una comunicación constante entre ellos. A cada uno de los textos traducidos precede una breve presentación que da noticia de las circunstancias más relevantes de su composición y edición, así como de la temática fundamental en él tratada. En cada presentación –y en el índice del volumen– consta el nombre del traductor o traductora. Pero dado que los coordinadores han ejercido un amplio poder de modificación de las versiones originales –revisando ambos cada uno de los textos y revisando luego mutuamente sus revisiones–, no sería justo hacer recaer la responsabilidad exclusiva de las versiones, y sobre todo de las decisiones terminológicas susceptibles de discusión, en la persona o personas que firman cada traducción. En términos generales se ha preferido no unificar de una manera unívoca e invariable las opciones de traducción en todos aquellos casos que siguen planteando problemas de fijación e interpretación: *Repräsentation* y *Vorstellung*, *Leib*, *Körper* y *Leibkörper*; *Vergegenwärtigung*, *Leistung*, etc. Recomendaba esta flexibilidad en las equivalencias empleadas el dilatado espacio de tiempo que abarca la recopilación, con variaciones significativas de las conceptuaciones que un mismo término puede

condensar; y también el hecho de que los textos, de carácter introductorio en muchos casos, no ofrecen los tratamientos pormenorizados que sí habrían exigido equivalencias fijas. Solo en contados casos en que la precisión lo exigía hemos recurrido al expediente de poner entre corchetes el término alemán correspondiente.

Deberá tenerse en cuenta que las notas al pie numeradas proceden de Husserl o del editor del tomo de *Husserliana* (o del libro o revista) en que el texto original fue publicado; en el segundo caso, cuando se ha considerado necesario distinguirlas, llevan la indicación «(N. del E.)»[1]. Las notas señaladas con asteriscos, por su parte, son del traductor del texto si no llevan ninguna indicación; de las que llevan «(N. de los EE.)» somos responsables los coordinadores del volumen. En los pocos casos en que estas reglas no se siguen, se precisa lo que corresponde en la presentación del texto o en alguna nota al pie dentro del mismo. Cuando la traducción se ha hecho sobre un texto publicado en *Husserliana*, la paginación del tomo se indica dentro del texto traducido entre diagonales. Reproducimos también en la traducción la usanza de los editores de estos tomos de colocar sus propias aportaciones y adiciones entre paréntesis angulares: < >.

La fenomenología husserliana nunca se pensó atada por un vínculo insuperable a la lengua materna de su fundador. Tampoco creyó que el radicalismo filosófico dependiera de las creencias del momento histórico o que tuviera alguna fecha de caducidad. Este esfuerzo de traducción al español quisiera contribuir a renovar el interés por ella en nuestra lengua y en nuestro tiempo. Ojalá sirviera también de impulso a los trabajos de inspiración fenomenológica que desde hace décadas se expresan con entusiasmo y hondura en la lengua de Cervantes, que es también la de Reyes y Borges.

1. Agradecemos a los Archivos Husserl y a Springer, editores de *Husserliana*, el permiso concedido para la utilización de las notas reproducidas en la presente edición.

SOBRE EL CONCEPTO DE NÚMERO. ANÁLISIS PSICOLÓGICOS (1887)

TRADUCCIÓN DE JUAN CARLOS LORES

Presentación

Agustín Serrano de Haro

La primera publicación que apareció con la firma de Edmund Husserl data de 1887. Su autor se acercaba entonces a los treinta años de edad y había adquirido una sólida formación como matemático en las universidades de Leipzig, Berlín y Viena, y una incipiente formación en filosofía de la mano de Franz Brentano, durante su segunda estancia universitaria en Viena (1884-1885). Entre unos y otros estudios había descubierto asimismo una vocación casi religiosa hacia la teoría pura –incluso «más que religiosa», llegó a pensar él–, que le acompañó y sostuvo toda su vida. Este primer ensayo de quien en las décadas siguientes provocaría una transformación fundamental del pensamiento filosófico del siglo XX llevaba por título nada altisonante *Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos*, y sirvió a Husserl de escrito de habilitación ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Halle. Aunque impreso parcialmente en esta misma ciudad, el escrito no llegó a comercializarse, de modo que Husserl pudo incorporar «casi textualmente» estas exposiciones y discusiones acerca del concepto de número a su primera obra de aliento sistemático: *Filosofía de la aritmética* (1891) –a los cuatro primeros capítulos de ella–.[1]

Hacia 1880 y a través ante todo del gran Karl Weierstrass, del que llegó a ser profesor ayudante en la universidad de Berlín, Husserl debía de tener noticias fundadas de la inquietante crisis teórica que amenazaba a la racionalidad ejemplar de la matemática. Hacia finales de la década, él se hallaba plenamente convencido de la ineludible necesidad de investigaciones filosóficas con vistas a la fundamentación racional de la ciencia paradigmática y, a la vez, con vistas a la elaboración racional de la propia teoría del conocimiento. La filosofía de Brentano, presidida por el afán de

1. La traducción se basa en el texto original, «Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen», publicado en el tomo XII de *Husserliana: Philosophie der Arithmetik, Mit ergänzenden Texten (1890-1901)* (ed. de Lothar Eley), Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, pp. 289-338, e incluye las «Tesis» que se anexan al texto en p. 339.

precisión y de claridad radicales que deslumbró a Husserl, ofrecía en apariencia los instrumentos teóricos y metódicos adecuados: el propio Brentano había sido de hecho quien orientó a Husserl hacia la ciudad de Halle por profesar en ella uno de sus discípulos sobresalientes, Carl Stumpf. La fenomenología arrancaba remotamente, pues, con un matemático itinerante por el mundo de habla alemana y empeñado en penetrar con las categorías de la escuela de Brentano «el origen y contenido de los conceptos de pluralidad y de número».

La filiación brentaniana del escrito inicial de Husserl es patente en la asunción de partida de que la noción de número y los conceptos numéricos primarios –es decir, los números naturales– se originan por abstracción conceptual sobre la base intuitiva de pluralidades concretas. Pero este en apariencia tranquilo punto de partida es enseguida el centro de una ardua discusión relativa al tipo preciso de grupo o pluralidad capaz de soportar tal generalización, y por tanto de fundar la atribución numérica. Pues si algo caracteriza al grupo numerable es que establece un enlace entre diversos contenidos que pueden ser completamente heterogéneos; con sólo mantener su distinción, puede tratarse de cualesquiera contenidos en una irrestricta heterogeneidad: objetos reales de cualquier índole, posibles, ficticios; fenómenos físicos, mentales, entes de razón y hasta absurdos. Sobre esta «disparatada» -dice el texto– disparidad, el enlace colectivo o conjuntivo no impone, además, mayor comunicación o comunidad que justamente la mera reunión de los contenidos -con lo cual, incluso en el caso de ser homogéneos, son tratados como si no lo fueran–. ¿Dónde entonces halla la inteligencia o la conciencia semejantes pluralidades arbitrarias y efímeras, comoquiera que ni los fenómenos físicos ni los psíquicos, por no hablar ya de las cosas reales de ningún orden, toleran semejante laxitud en el vínculo de sus partes integrantes? ¿Cómo es posible un nexo que nada exige de los componentes y que apenas nada impone, y que sin embargo genera totalidades regidas por leyes exactas?

Las cinco, o seis, teorías que Husserl examina y que con poderosa agudeza va objetando acaban en un punto en que la posición del pensador parece abrirse paso con menos dificultades de las que en realidad entraña. No es el mero hallarse en la conciencia como un todo, ni el estar en ella simultáneamente en un momento dado, ni el puro pasar sucesiva y advertidamente por ella, pero tampoco el comparecer en el espacio (o en las cosas), ni, en fin, el mero estar delante como objetos distintos cuya diferencia es advertida; no es nada de esto, que cada una de esas teorías privilegia, ni una suma de todo ello, lo que da forma lógica al conjunto y le otorga un cardinal suyo propio. Pues en la representación del conjunto es forzoso destacar y advertir por sí los elementos que lo integran (mas sólo a ellos),

y forzoso también representarlos simultáneamente (pero no como simultáneos), y ello quizá en el curso de o al cabo de su aparición sucesiva (que no es, empero, «el contenido lógico» de la representación sino sólo su «condición psicológica»), y desde luego hacerlo como una «creación» que nada recoge del orden espacial, ni reaparece o se refleja en él de ningún modo. Y en fin, y aunque la teoría última de Jevons y Sigwart merezca un mayor reconocimiento, no es preciso siquiera objetivar la identidad consigo y la diferencia con los demás de cada elemento, en juicios que vayan marcando distributivamente las diferencias respectivas.

La pluralidad como tal y como numerable nace, en suma, de un mero enlace colectivo que abraza a los distintos contenidos a la vez que ha captado ya a cada uno de ellos y lo ha destacado como «un algo cualquiera», como «uno cualquiera». Parece, pues, que la unificación colectiva viene provocada sólo por la propia operación psíquica de identificar los elementos y de reunirlos, de modo que el acto psíquico como tal sería la única base de abstracción posible para los conceptos numéricos elementales; no el acto en su discurso temporal, sino él mismo en su «significado lógico», si es que cupiera decirlo así, pues se trata más bien, únicamente, de la dinámica mental en que quedan relacionados los contenidos del caso, y de la reflexión interna sobre esta dinámica intencional. En conclusión, el contenido de la representación de número es el término abstracto de este enlace psicológico concreto y preciso, enteramente *sui generis* y de aplicabilidad irrestricta, «trascendental». Número es, en origen, una idea de la reflexión.

Son numerosos y significativos los temas y cuestiones de la fenomenología posterior que se dejan reconocer en estas páginas primerizas: la misteriosa condición ontológica de la «noción de algo en general»; la ordenación general de los tipos de partes y enlaces; la diferencia entre una intencionalidad que se atiene a la experiencia y otra que construye o crea sobre ella, lo que apunta al problema de la intuición categorial; el enigma de la captación objetiva, que procede siempre según la estructura de una «aprehensión *como* tal o cual», etc. También son significativas algunas ausencias, entre las que destaca desde luego la noción de idealidad en cualquiera de sus formas: unidad ideal del significado y de la especie, de las leyes lógicas y de las categorías ontológico-formales. Pero el lector puede más bien dejarse sorprender por la magnífica frescura de esta primera incursión en el problematismo de los fenómenos y en las posibilidades asombrosas de su análisis.

SOBRE EL CONCEPTO DE NÚMERO. ANÁLISIS PSICOLÓGICOS

INTRODUCCIÓN

/289/ El análisis de los conceptos que se encuentran en la base de la matemática, de las verdades elementales sobre las cuales está construida y de los métodos por los cuales siempre se la ha considerado el modelo de la deducción rigurosa y científica, ha sido objeto de esfuerzos teóricos desde antiguo, y siempre de nuevo durante milenios. Y esto no ha acontecido exclusivamente entre los matemáticos, sino mucho más todavía entre los metafísicos y los lógicos, que, de entre la multitud de problemas relacionados, según el interés particular que les impulsaba, escogieron bien éste, bien aquél, y los sometieron a una investigación particular. Aquí no se trata, en efecto, de cuestiones que conciernan sola o principalmente a los matemáticos. Un vistazo rápido a la historia de la filosofía muestra cómo las concepciones relativas al carácter teórico de la matemática han ejercido una influencia esencial, y, con frecuencia, determinante, en la configuración de importantes cosmovisiones filosóficas. En la pugna de unas contras otras, las orientaciones filosóficas más diversas creyeron poder invocar a su favor el testimonio de la matemática: ni los racionalistas ni los empiristas, ni los fenomenalistas ni los realistas, ni siquiera los escépticos han evitado este campo de batalla. Especialmente /290/ a partir de Kant, estas cuestiones disputadas filosófico-matemáticas han pasado, cada vez con más fuerza, a un primer plano. Para el mismo Kant, los fundamentos de su teoría del conocimiento están en investigaciones sobre la naturaleza de los conocimientos matemáticos.

En Alemania, en los últimos tiempos, fue principalmente el muy extendido neokantismo el que, en su esfuerzo por reasegurar la critica kantiana de la razón y, sobre todo, para sostenerla frente al empirismo venido de Inglaterra, se vio obligado a dirigir su atención preferente a esas cuestiones. No ha sido poca la influencia que han tenido en esto las discusiones llevadas a cabo en Inglaterra durante muchos años y con gran agudeza entre Whewell, Hamilton y sus discípulos, como representantes de las

ideas kantianas, por un lado, y los pensadores de la orientación empirista, dirigidos por J. Stuart Mill, por otro lado.

Fuera del círculo estrechamente limitado de cuestiones a las cuales se referían originalmente estas controversias, propias de la teoría del conocimiento, había todavía, sin embargo, un gran número de cuestiones considerablemente más difíciles que, en principio, sólo fueron tratadas por matemáticos especialistas, pero que posteriormente atrajeron la atención general y ofrecieron nuevo material al pensar filosófico.

Los intereses que condujeron a los matemáticos a tan variado contacto con la filosofía tenían su fuente en el estado de su propia ciencia.

Es sabido qué grandioso vuelo había alcanzado la matemática en el curso de los últimos siglos, cómo se había diseñado todo un conjunto de nuevas herramientas de investigación de gran alcance y adquirido una cantidad casi inabarcable de conocimientos significativos. Se comprende con facilidad cómo en una época anterior, más inclinada a la creación, cuando todavía se trataba de perfeccionar las grandes ideas de un Newton o un Leibniz y de hacer fructificar con ellas nuevas esferas del saber, la reflexión sobre la naturaleza lógica de todos los enigmáticos conceptos auxiliares, cuya introducción y consecuente uso se habían hecho necesarios, debió ser pospuesta frente a la aspiración a resultados, a descubrimientos, al aprovechamiento de la maravillosa herramienta. Sólo más tarde, cuando las consecuencias principales o más inmediatas de los nuevos principios habían sido extraídas, cuando los /291/ errores que aparecían como consecuencia de la falta de claridad sobre la naturaleza de los medios auxiliares utilizados y los límites de fiabilidad de las operaciones se hicieron cada vez más frecuentes, sólo entonces se despertó con mayor fuerza y finalmente de una forma ineludible la necesidad de la clarificación lógica, de la clasificación y el aseguramiento de lo ya ganado, de un análisis preciso de los conceptos que están a la base y de los conceptos mediadores, de una intelección lógica de la dependencia entre las diversas disciplinas matemáticas, aquí débilmente relacionadas, allá inextricablemente entrelazadas, y, finalmente, de un desarrollo deductivo riguroso de toda la matemática a partir del menor número posible de principios iluminadores por sí mismos.

Desde el comienzo de este siglo, el número de tales trabajos lógico-matemáticos ha crecido hasta llegar a ser inabarcable. Los unos prometen un perfecto y consecuente sistema de la matemática, los otros una clarificación de la relación entre la aritmética general y la geometría, otros más intentan un esclarecimiento de ciertos oscuros conceptos auxiliares, aparentemente llenos de contradicciones y, no obstante, indispensables para el análisis, como son los conceptos de lo imaginario, de lo irracional,

de diferencial y de integral, de continuo, etc.; otros más –y su número es legión– tratan los axiomas de la geometría, en particular el axioma XI de Euclides, e intentan probarlo o refutar pretendidas demostraciones, o, en fin, mediante construcciones ficticias de geometrías *sin* este axioma, poner en evidencia su carácter prescindible y su validez meramente inductiva contra las afirmaciones de su necesidad apriórica.

Naturalmente, la filosofía de nuestro tiempo debía tomarse un vivo interés en esta literatura nacida en el ámbito de la matemática, y esto no sólo en atención a las necesidades de la *metafísica*, sino también a las de la *lógica*.

En efecto, después de que la nueva lógica, en oposición a la antigua, hubo concebido su verdadera tarea como la de una disciplina práctica (un arte del juzgar correcto) y aspiró entonces a una doctrina general de los métodos de las ciencias como a una de sus metas superiores, encontró múltiples y urgentes ocasiones para dirigir una atención particular a las cuestiones acerca del carácter de los métodos matemáticos y de la naturaleza lógica de sus conceptos fundamentales y principios. /292/ De este modo, estas discusiones alcanzan en el contexto de las obras metafísicas y lógicas una considerable extensión, mientras que, además, un gran número de tratados filosóficos especializados tratan, bien esta, bien aquella cuestión de la esfera fronteriza entre filosofía y matemática.

Tampoco la reciente psicología permaneció enteramente ajena a esta esfera de problemas, aunque sólo fuera para someter a una investigación separada algunas cuestiones que o bien habían sido tratadas mezcladas con las metafísicas o las lógicas, o bien no habían sido planteadas en absoluto todavía –a saber: las cuestiones acerca del carácter fenoménico y del origen psicológico de las representaciones del espacio, del tiempo, del número, del continuo y otras más–. No obstante, resulta obvio para toda persona razonable que los resultados de ello tienen que ser de importancia también para la metafísica y la lógica.

Después de tantos esfuerzos emprendidos desde frentes distintos y en distintas épocas, debería esperarse que se hubiera alcanzado una solución y acuerdo general, cuando menos en relación con los más importantes de los problemas referidos. Sin embargo, transcurrieron los siglos y esas cuestiones permanecían abiertas; a las antiguas se sumaron incluso otras nuevas. ¿Será acaso nuestra época más afortunada a este respecto? Seguramente. Muchas señales indican que a ella podría serle concedida la resolución de antiguos enigmas en estos como en otros respectos. Y, ciertamente, nos autorizan a creerlo los grandes progresos que han realizado la psicología científica y la lógica en los últimos tiempos. Ya están puestos los medios para tomar decisiones definitivas; y, en verdad, es en ese ámbito donde hay

que buscarlas. De ningún modo se conseguirá por medio de alguna jugada maestra nominalista o formalista hacer desaparecer, como por arte de magia, las dificultades que se encuentran en las cosas mismas.

En vista de tal estado de cosas, muchos han llegado a la opinión de que las cuestiones filosófico-matemáticas en disputa no serian más que una madeja inextricable de sutilezas superfluas que no vale la pena resolver; sin preocuparse de ellas, la ciencia continuaría tranquilamente su progreso.

Sin embargo, este punto de vista es de hecho falso. Aun si hiciéramos abstracción de que la solución de esas sutilezas es un interés esencial de la filosofía, la mera referencia a /293/ los numerosos errores de graves consecuencias que se han cometido en el interior de la matemática misma a causa de falsas comprensiones del concepto de diferencial u otros semejantes enseña también cuán equivocada está una opinión como esa.

Por lo que se refiere a las razones que han hecho que en relación con problemas tan importantes falten todavía soluciones enteramente satisfactorias y que excluyan toda duda, se encuentran dichas razones, tal como una crítica más precisa demostraría, en parte en prejuicios metafísicos que obstaculizan el avance, en parte en errores de método.

A este último respecto, el aislamiento incoherente de las diversas tentativas ha supuesto en especial otro obstáculo al progreso. La íntima conexión sistemática que existe en el interior de esa cadena de problemas habría exigido en su elaboración una sucesión seriada conforme a su naturaleza; pero, de hecho, se han seguido los intereses particulares de cada caso y se ha buscado comprender por sí mismo lo que sólo podía comprenderse en su dependencia de otra cosa. Un ejemplo notable de esto nos lo ofrece la célebre teoría del espacio de Riemann-Helmholtz. El método que ésta considera excelentemente apropiado para la resolución de las cuestiones de principio relativas a los axiomas de la geometría es el cálculo analítico. Helmholtz elogia repetidamente como la mayor ventaja de la geometría analítica el hecho de que ella calcula con puros conceptos de magnitud y no precisa de ninguna intuición para sus demostraciones[1]. De este modo, desaparece para ella «el peligro de que hechos habituales de intuición pudieran ser tomados como necesidades del pensamiento»[2] –a diferencia de lo que sucede en la geometría euclidiana, que procede de un modo puramente intuitivo–.

Con todo, enseguida se alzan serias dudas a este respecto. ¿No supone también el método analítico aplicado a la geometría ciertos hechos de

1. Cf. «Über die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie» [«Sobre los auténticos principios de la geometría»], en *Wissenschaftliche Abhandlungen*, t. II, p. 611.

2. Cf. «Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome» [«Sobre el origen y el significado de los axiomas geométricos»], en *Vorträge und Reden*, t. II, p. 16.

intuición? Obviamente sí. ¿Cómo se llegaría, de otro modo, a esas prescripciones generales según las cuales toda construcción geométrica puede ser definida de modo algebraico mediante una ecuación, y a partir de toda relación algebraica se puede extraer una geométrica? ¿Pues no reposa en las particularidades de nuestra representación del espacio el conocido medio fundamental y auxiliar de la geometría analítica que posibilita primerísimamente la citada transformación –a saber: la proyección /294/ unívoca de cada punto del espacio por las medidas numéricas de sus distancias respecto de tres «ejes fijos de coordenadas»– y de dónde, si no es de intuiciones, podríamos abstraer dichas particularidades de nuestra representación del espacio? ¿Cuáles son, por consiguiente, esos hechos de intuición en los cuales se apoya, en última instancia, la posibilidad de la utilización de la aritmética general en la geometría?

Estas y otras muchas cuestiones no han sido antes planteadas en absoluto; mucho menos, pues, resueltas. Es manifiesto que, en tanto que la relación que tiene la aritmética con la geometría no esté perfectamente aclarada, ninguno de los intentos de responder a las cuestiones de principio de la geometría por la vía analítica nos brindará seguridad y garantía de que no nos estemos moviendo en un círculo –tal como, según mi convicción, es efectivamente el caso en la teoría de Riemann-Helmholtz–.

Sólo se podrá esperar dejar de lado definitivamente las dificultades efectivas o imaginadas, con todos los problemas que constituyen la esfera limítrofe entre matemática y filosofía, si se someten a análisis, en una serie ordenada de acuerdo con su naturaleza, en primer lugar los conceptos y las relaciones en sí más sencillos y lógicamente primeros, y a continuación sucesivamente los más complejos y dependientes, y ello según el grado de su dependencia. El primer miembro de esta serie es, empero, el *concepto de número*.

En un cierto sentido parece que esto también se acepta. Hoy en día es convicción general que un desarrollo riguroso y consecuente del análisis superior (la completa «arithmetica universalis» en el sentido de Newton) debe llevarse a cabo con independencia de todas las representaciones auxiliares de naturaleza geométrica y solamente a partir de la aritmética elemental en que se funda. Pero ésta tiene de hecho su único fundamento en el concepto de número, o, dicho en términos más precisos, en esa serie ilimitadamente proseguible de conceptos que los matemáticos llaman «números enteros positivos». Todas las formaciones más complicadas y artificiales que llamamos asimismo números –los fraccionarios y los irracionales, los negativos y los complejos– tienen su origen y apoyo en los conceptos

numéricos elementales y en las relaciones que los ligan entre sí; /295/ si estos últimos conceptos fueran suprimidos, con ellos también lo serían los primeros, e incluso la matemática completa. Por eso, toda filosofía de la matemática ha de comenzar con el análisis del concepto de número.

Este análisis es la meta que se propone el presente tratado. Los medios auxiliares que utiliza para realizarlo pertenecen a la psicología, y así debe ser si una investigación semejante quiere alcanzar resultados firmes.

Ciertamente, cabría preguntar en un primer momento: ¿qué tiene que ver el número en general con la psicología? A esta pregunta quisiéramos nosotros enfrentar estas otras: ¿qué tienen que ver con la psicología el espacio, el tiempo, el color, la intensidad, etc.? ¿No es el espacio el objeto del geómetra, el color el del físico, etc.?

Y, sin embargo, ¡a qué extensa literatura psicológica, creciente de día en día, no han dado lugar estos conceptos! Ciertamente, no es éste el caso en relación con el concepto de número; pero muy injustamente. En verdad no solamente la psicología es imprescindible para el análisis del concepto de número, sino que este análisis forma parte también de la psicología. Por lo que respecta a la primera parte de esta afirmación, este mismo trabajo deberá justificarla; en cuanto a la segunda parte, señalaremos que los análisis de los conceptos elementales, esto es, de los que presentan tan sólo algún nivel de complicación (y de esta clase son los conceptos de número), pueden hoy por hoy considerarse como una de las tareas esenciales de la psicología. ¿Pues cómo sería ella capaz, si no, de alcanzar intelección de la estructura interna del tejido múltiplemente entrelazado de pensamientos que forman el material de nuestro pensar? La comprensión de los modos de composición primeros y más sencillos de las representaciones es la llave para la comprensión de los niveles de complicación más elevados con que nuestra conciencia opera constantemente como con formaciones que se han hecho estables y unitarias.

Los argumentos precedentes pueden servir para justificar el que nos ocupemos exclusivamente de una cuestión tan especial como es la que se refiere al contenido y origen del concepto de número; en una breve visión de conjunto, aspiraban a caracterizar la significación de esta cuestión, por una parte, para la filosofía y, por otra, para la matemática, y aspiraban a la vez a manifestar los profundos motivos que han conducido al autor a las investigaciones que siguen.

[CAPÍTULO PRIMERO]
ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE NÚMERO SEGÚN SU ORIGEN Y CONTENIDO*

§ 1. *El surgimiento del concepto de pluralidad por medio del de enlace colectivo*

/296/ La conciencia común encuentra dos clases de números: los *números cardinales* y los *números ordinales*. Los primeros son los mentados por regla general cuando se habla sencillamente de «números» o de «*numeraciones*».

Ya el lenguaje común parece dar expresión particular al estrecho parentesco entre ambas clases de conceptos de número mediante la semejanza de las expresiones: los signos sonoros y gráficos de las numeraciones se transforman mediante mínimas modificaciones en los de los correspondientes números ordinales (1, 2, 3, 4...; 1°, 2°, 3°, 4°...). Así como las numeraciones se refieren a *conjuntos*, los ordinales se refieren a *series*. Las series no son sino conjuntos ordenados, y, por eso, en un principio, podría pensarse que los conceptos de los números ordinales surgen de los de numeración mediante ciertas restricciones. Con todo, algunos famosos investigadores, como W. R. Hamilton, H. Grassmann, H. von Helmholtz, L. Kronecker y otros, consideran la serie como el punto de partida natural, y, por eso, reivindican para los números ordinales (o para conceptos emparentados con ellos) la superioridad en lo que respecta a la generalidad. Más adelante nos ocupará la cuestión de si ha de merecer nuestra preferencia uno u otro de estos puntos de vista, o si no quizás un tercero que niegue ab-

* *Anzahl* es el término utilizado por Husserl en este título. A lo largo del texto aparece en algunos puntos una distinción difícil de verter al castellano entre *Anzahl* y *Zahl*. El segundo término se caracteriza por un mayor nivel de generalidad, pues abarca todas las clases de números (incluidos los ordinales, enteros, racionales e irracionales, etc.), mientras que el primero se refiere más bien a los números que utilizamos en la vida cotidiana para contar, es decir, fundamentalmente a los naturales. Es evidente que el interés del texto se dirige a estos últimos. Por eso, no hay peligro de confusión si traducimos ambos términos por «número». No obstante, cuando aparecen ambos a la vez o cuando el sentido del texto lo requiere (sobre todo en estos primeros párrafos), hemos optado por traducir *Anzahl* por «numeración».

solutamente la subordinación de una de estas clases de conceptos a la otra. Al comenzar ahora el análisis del concepto de número, no queremos /297/ prejuzgar una preferencia por ninguno de estos puntos de vista. Teniendo en cuenta la relación de ambas clases de números con las representaciones de conjuntos, por una parte, y de series, por otra –tal como se impone ya a una consideración superficial– parecería muy conveniente designarlos de manera sucinta pero característica como «números de conjuntos» a los unos y «números de series» a los otros.

Resultaría prácticamente imposible nombrar a todos aquellos autores que han fundado el concepto de número en el de conjunto. Ya Euclides definía (al principio del libro VII de los *Elementos*): Μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται. Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος*. Como en tantas otras cosas, también en esto su influencia fue determinante durante mucho tiempo. Hobbes explica: «el número es 1 y 1, ó 1, 1 y 1, etc.; que es lo mismo que decir: el número es unidades»[1].

Locke nos proporciona en su principal obra acerca del entendimiento humano extensas descripciones de los procesos psicológicos que se producen al contar, aunque no sintetiza su punto de vista acerca del contenido del concepto de número en forma de una definición. No obstante, en conexión con sus argumentos, los números pueden caracterizarse como representaciones compuestas de unidades («complex ideas», «collective ideas»), o más precisamente, como «ideas for several collections of units, distinguished one from another»[2].

Leibniz, en una carta a Thomasius, define, casi igual que Hobbes: «Numerum definio unum, et unum, et unum etc. seu unitates»[3]. En los *Nouveaux Essais*[4] aparece también la definición de número (entero) como pluralidad (*multitude*) de unidades. Obviamente no hay ninguna diferencia notable frente a la más temprana; tan sólo que allí se evita la palabra *pluralidad*, pero el plural la connota.

Con estos destacados ejemplos basta.

La determinación más común reza: el número es una pluralidad de unidades. En lugar de «pluralidad» se dice también multiplicidad, conjunto, agregado, colección, reunión, etc.; meras expresiones que signifi-

* «Unidad es aquello en virtud de lo cual cada una de las cosas que hay es llamada una. Número es una pluralidad compuesta de unidades».

1. *De corpore*, cap. VII, 7. Cf. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihrem Einfluß dargestellt und beurteilt* [Las doctrinas acerca del espacio, el tiempo y la matemática en la filosofía reciente expuestas y enjuiciadas según su influencia], t. I, p. 274.

2. *An Essay Concerning Human Understanding*, l. II, cap. XVI, § 5. [«Ideas para diversas colecciones de unidades, distinguidas unas de otras».]

3. *Opera philosophica*, ed. Erdmann, p. 53.

4. L. II, cap. 16, en *Opera philosophica*, ed. Erdmann, p. 243.

can lo mismo o que están muy cercanamente emparentadas, si bien no sin matices destacables[5].

/298/ Claramente, con esta definición no se ha avanzado mucho. ¿Qué es «pluralidad» y qué «unidad»? La mayoría de las controversias giran en torno a esto. Incluso «pluralidad» parece significar prácticamente lo mismo que número. En efecto, la palabra «número» en sentido más amplio (esto es, si no designa un número determinado) se utiliza de un modo tal que se hace perfectamente sinónima de «pluralidad». Por eso, muchos autores creyeron tener que abandonar esta definición (si se la quiere llamar así). Pues bien, aquí se utiliza la expresión «número» precisamente en el sentido *más amplio*. En todo caso, es completamente seguro que los fenómenos concretos con los que enlazamos los enunciados numéricos determinados –a saber, las pluralidades concretas, o lo que es lo mismo, los conjuntos de cosas dadas de manera determinada– son exactamente los mismos fenómenos que caen también bajo el concepto general de pluralidad. Y precisamente en ello reside la necesidad de partir de estos fenómenos y de examinar cómo se abstrae en ellos el concepto más indeterminado y más general que está a la base de aquella serie de nombres: pluralidad, multiplicidad, reunión, etc., así como los conceptos determinados de número.

La primera pregunta que tenemos que contestar es la que se refiere al *origen* de los conceptos en cuestión.

Los fenómenos concretos que forman la base de la abstracción son, tal como hemos advertido, los conjuntos de objetos determinados; sin embargo, hemos de añadir: de objetos completamente cualesquiera y arbitrarios. En efecto, para la formación de conjuntos concretos no hay límites en absoluto en relación con los contenidos singulares abrazados. Cualquier objeto de una representación, sea físico o psíquico, abstracto o concreto, sea dado por medio de la sensación o por medio de la fantasía, etc., puede ser reunido en un conjunto con cualquiera y, arbitrariamente, con cuantos cualesquiera otros se desee[6]. Por ejemplo: algunos árboles determinados; el Sol, la Luna, la Tierra y Marte; un sentimiento, un ángel, la Luna e Italia, etc. En estos casos siempre podemos hablar de un conjunto, de una multiplicidad, /299/ de un número determinado. De ningún modo importa la naturaleza de los contenidos singulares.

5. Para excluir estos, evitaremos en lo que sigue utilizar alguno de estos nombres por sí solo; no obstante, se dará preferencia a las palabras «conjunto» y «pluralidad», por razones que se comprobarán más adelante.

6. Apenas es necesario recordar que allí donde se trata de cosas objetivamente efectivas, en nuestra conciencia tiene que haber representaciones que estén en lugar de ellas. El conjunto representado se comporta entonces, con respecto al conjunto intendido de cosas efectivas, tal como se comporta también la representación de una cosa efectiva singular con respecto a esta misma.

Pero si esto es así, ¿cómo se alcanza a partir de los conjuntos concretos el concepto general de pluralidad, de conjunto, de número? ¿Qué proceso de abstracción puede proporcionarlo? ¿Qué se retiene en la abstracción como contenido del concepto y *de qué* se hace abstracción?

Según suponemos, los conceptos surgen por comparación de las representaciones especiales que caen bajo ellos; se prescinde de las notas características diferentes y se retienen las comunes, y son éstas las que constituyen el concepto general.

Intentemos ahora extraer las consecuencias de esta indicación.

En primer lugar, va de suyo que la comparación de los contenidos singulares que se encuentran en los conjuntos dados no puede proporcionar el concepto de pluralidad, de conjunto, de número; y sería un contrasentido esperar algo semejante (aunque, de hecho, haya sucedido así). La base de la abstracción no son esos contenidos singulares, sino los conjuntos concretos en cuanto *todos* en que los contenidos se encuentran reunidos. Pero tampoco parece que pueda surgir el resultado deseado por medio de su comparación. Los conjuntos, podría decirse, constan meramente de esos contenidos singulares. ¿Cómo podrian destacarse cualesquiera notas características comunes de los *todos* cuando las *partes* que los constituyen pueden ser completamente heterogéneas entre si?

Con todo, esta dificultad aparente se resuelve con facilidad. Es erróneo decir que los conjuntos están formados meramente por los contenidos singulares. Aunque sea fácil pasarlo por alto, por sobre los contenidos singulares sí hay algo que puede ser advertido y que necesariamente está presente dondequiera que hablamos de conjuntos: el *enlace* de los elementos singulares en el todo. Sucede aquí como en muchas otras clases de relaciones: a pesar de que entre los contenidos relacionados pueda existir la diferencia más extrema, por lo que se refiere a las relaciones que los enlazan hay homogeneidad. Así, se dan igualdades, gradaciones, mediaciones continuas en las esferas más heterogéneas, y pueden tener lugar tanto entre fenómenos sensibles como entre fenómenos psíquicos. También es perfectamente posible que dos todos sean como tales homogéneos aunque las partes /300/ que los constituyen sean, tanto en uno como en el otro, completamente heterogéneas.

Pues bien, esos enlaces homogéneos que se hallan en todos los casos en que se habla de pluralidades ofrecen las bases para la formación del concepto general de pluralidad.

Por lo que respecta a la índole del proceso de abstracción que proporciona nuestro concepto, la mejor manera en que podemos caracterizarlo es remitiendo a los modos en que surgen otros conceptos de composición (todos). Si atendemos, por ejemplo, a la interconexión de los puntos de una

línea, de los momentos de una duración, de los matices de color de una serie cromática continua, de las cualidades del sonido en un «movimiento sonoro», etc., obtenemos el concepto del enlace continuo y por medio de éste el concepto del *continuum*. Este concepto no es algo así como un contenido parcial que pueda ser advertido por sí mismo y que esté contenido en la representación de todo *continuum* dado concretamente. Lo que advertimos en el caso concreto son, por una parte, los puntos –o respectivamente las partes extensas–, y por otra parte, los enlaces característicos de ellos. Estos últimos son lo que está presente de manera homogénea dondequiera que hablamos de *continua*, por distintos que puedan ser los contenidos absolutos que conectan (lugares, momentos temporales, colores, sonidos, etc.). Por reflexión sobre este enlace característico de contenidos surge, pues, el concepto de *continuum* como el de un todo cuyas partes están unificadas precisamente en el modo del enlace continuo.

O consideremos, por tomar otro ejemplo, el modo completamente característico en que en un objeto visible cualquiera se conecta la extensión espacial con el color, y éste a su vez con la intensidad en interpenetración recíproca. A la vista de este modo de enlace, que siguiendo a F. Brentano quisiéramos llamar enlace metafísico, podemos ahora formar el concepto de un todo cuyas partes están unificadas precisamente de esa manera.

En suma, podemos decir de manera completamente general: allí donde tengamos frente a nosotros una clase particular de todos, sólo puede surgir el concepto del todo por reflexión sobre el modo característico de enlace entre las partes, que es homogéneo en cualquier todo de esa clase.

/301/ ¿Y qué ocurre en el caso que nos ocupa? También de un conjunto podemos decir que forma un todo. La representación de un conjunto de objetos dados es una *unidad* en la cual las representaciones de los objetos singulares están contenidas como representaciones parciales. Ciertamente, en comparación con otros casos de enlace podemos calificar de débil y externo a este enlace que encontramos presente en cualquier conjunto, hasta el punto de que casi podríamos sentir reparos para hablar en este caso todavía de enlace en general. Pero, sea como fuere, hay aquí una unificación peculiar, y ella tendría que ser advertida también como tal, pues de otro modo no habrían podido surgir los conceptos de conjunto y de pluralidad. Si nuestra concepción es correcta, entonces el concepto de pluralidad ha surgido por reflexión sobre un modo peculiar de unificación de contenidos, y en su peculiaridad perfectamente susceptible de ser advertido, tal como muestra todo conjunto concreto (pluralidad concreta); por lo tanto, ha surgido de modo análogo a como surge el concepto de cualquier otra clase de todo: por reflexión sobre su modo de enlace peculiar.

De ahora en adelante vamos a utilizar el nombre de *enlace colectivo* para designar el enlace que caracteriza a un conjunto.

Antes de proseguir nuestros desarrollos, será útil prevenir una objeción que viene de inmediato a la cabeza. Se nos podría objetar lo siguiente: definir la pluralidad como un todo cuyas partes están unidas por enlaces colectivos es un mero juego de palabras. Pues si hablamos de «partes» estamos representando ya una pluralidad, y puesto que las partes no están determinadas individualmente, estamos representando esa pluralidad en general. Por lo tanto, estamos explicando la pluralidad por medio de sí misma.

Sin embargo, a pesar de lo verosímil que pueda parecer esta objeción, no podemos considerarla acertada. Adviértase, en primer lugar, que no se trataba de dar una *definición* del concepto de pluralidad, sino de hacer una *caracterización psicológica* del fenómeno sobre el cual se apoyaba la abstracción de este concepto. Deberíamos dar la bienvenida a todo lo que pudiera servir a ese fin. El plural «partes» implica, desde luego (prescindiendo de su correlación con el concepto de todo), la representación general de una pluralidad; pero no expresa lo que en particular caracteriza a la pluralidad como tal pluralidad. Cuando establecemos /302/ que las partes están enlazadas colectivamente, estamos señalando el rasgo sobre el que descansa nuestro particular interés y en virtud del cual la pluralidad es caracterizada como pluralidad frente a otros todos.

§ 2. *Desarrollo crítico de algunas teorías*

A la cuestión acerca de la índole de la unificación que tiene lugar en un conjunto, la respuesta más breve es la remisión directa a los fenómenos. Y verdaderamente se trata aquí de hechos últimos. Con todo, no estamos dispensados de la tarea de considerar más precisamente esta clase de enlace, de destacar sus diferencias características frente a otros, tanto más cuanto que con frecuencia se han producido falsas caracterizaciones y confusiones con otros géneros de relaciones. Con este fin queremos poner a prueba una serie de teorías posibles y, en parte, realmente defendidas, cada una de las cuales caracteriza de manera distinta la unificación colectiva, y en relación con ello intentamos explicar, también de manera diferente, el origen de los conceptos de pluralidad y de número.

I

El enlace de las representaciones en un conjunto, podría alguien decir, apenas merece el nombre de enlace. ¿Qué se tiene presente, pues, cuando hablamos de un conjunto de objetos cualesquiera? Tan sólo que esos objetos están juntos en nuestra conciencia. La unidad de las representaciones

del conjunto sólo consiste en que pertenecen a la conciencia que las abraza. Es éste un hecho al que siempre se puede atender; y de este modo surgen por reflexión sobre él los conceptos de cuyo análisis se trata aquí.

Esta concepción es evidentemente errónea. Sin duda que multitud de fenómenos componen a cada momento el acervo de nuestra conciencia total; pero corresponde a ciertos intereses especiales destacar ciertas representaciones de esa plétora y unificarlas colectivamente. Y esto sucede sin que todas las restantes representaciones desaparezcan de la conciencia. Si tal concepción fuera correcta, /303/ entonces a cada momento sólo habría un único conjunto que consistiría en la totalidad de los contenidos parciales presentes en nuestra conciencia total; mientras que, sin embargo, podemos en cada momento y a nuestra voluntad formar los conjuntos más variados, podemos ampliar uno ya formado añadiéndole nuevos contenidos, o reducirlo dejando fuera de él otros (sin que los excluidos tengan que desaparecer de la conciencia); dicho brevemente, tenemos conciencia de una espontaneidad que, de otro modo, sería inconcebible.

Pero además, esta concepción, en su versión más general e indeterminada, entraña un absurdo. En efecto: ¿no pertenecen los *continua*, con sus conjuntos infinitos de puntos, al acervo de nuestra conciencia? ¿Y quién podría habérselos representado jamás efectivamente a la manera de un conjunto?

Es importante resaltar que a un conjunto sólo pueden pertenecer como elementos aquellos contenidos de los que somos conscientes en calidad de contenidos advertidos por sí mismos; pero todos los otros contenidos que están ahí sólo en cuanto advertidos colateralmente y que o bien no pueden ser advertidos por sí mismos en absoluto (como sucede con los puntos de los *continua*), o bien momentáneamente no son advertidos por sí mismos, todos estos contenidos no pueden proporcionar los elementos a partir de los cuales se constituye un conjunto.

Todo lo dicho suscitará con facilidad el asentimiento; el representante de esta concepción recién criticada tendría que restringir sus afirmaciones, en el sentido de entender bajo la expresión «conciencia que los abraza», que unifica las representaciones en una pluralidad, un acto especial de la conciencia, y no la conciencia en el sentido más amplio como totalidad de nuestros fenómenos psíquicos, de modo que se trate de la unidad de un acto de advertir que abarca los contenidos o de la unidad del interés o de algo similar. Más adelante queremos considerar con más detalle una doctrina similar corregida de esta manera.

II

Pasamos ahora a considerar una nueva teoría, que argumenta como sigue.

Para que un conjunto de contenidos nos sea presente, ¿en qué otra cosa habríamos tenido que reparar que en el hecho de que cada contenido está ahí *al mismo tiempo* que cada uno de los demás? La coexistencia temporal de los contenidos es /304/ imprescindible para la representación de su pluralidad. Pues todo acto de pensamiento complejo exige, evidentemente, la coexistencia de sus partes; pero mientras que en los demás casos, junto a la simultaneidad, se encuentran presentes además otras relaciones o enlaces que unifican las partes*, en el caso de la representación de un conjunto lo señaladamente peculiar es justo que no contiene *nada más* que los contenidos simultáneos. En consecuencia, pluralidad en abstracto significa tan sólo que están dados simultáneamente ciertos contenidos.

Esta concepción sucumbe, como es fácil de ver, a las mismísimas objeciones que la anterior, pero admite además muchas otras. Resulta superfluo repetir las primeras; acerca de las últimas baste resaltar que representar simultáneamente ciertos contenidos no quiere decir lo mismo que representarlos *como simultáneos*. Por ejemplo, para que pueda tener lugar la representación de una melodía, los sonidos individuales que la componen deben mantenerse referidos los unos a los otros. Pero cada relación exige la presencia simultánea de los contenidos relacionados en un acto de conciencia. Por lo tanto, los sonidos de la melodía deben ser representados simultáneamente. Pero de ningún modo como simultáneos; muy al contrario, ellos nos aparecen como situados en cierta sucesión temporal.

Y no sucede otra cosa cuando nos representamos una pluralidad de objetos. Es cierto que tenemos que representarnos los objetos simultáneamente; pero la remisión a la experiencia interna demuestra de inmediato que no tienen que ser representados como simultáneos, sino que más bien se requieren ciertas reflexiones especiales para advertir esa simultaneidad en el representarse los objetos.

* «Relación» traduce aquí *Beziehung*. No es fácil hallar equivalentes para los diversos términos alemanes que expresan relación y que Husserl usa sin cesar: *Beziehung*, *Verhältnis*, *Relation* (además de los términos que se refieren a modos más concretos de relación: *Verbindung* o enlace, *Verknüpfung* o conexión, *Zusammenhang* o conexión, cohesión, dependencia, etc.). Los más importantes y problemáticos son los tres primeros. Por lo general, hemos optado por traducir los tres por «relación», salvo cuando el contexto no resulta claro o pide una distinción; en ese caso, hemos vertido *Beziehung* como «referencia», dejando la palabra «relación» para *Relation* y *Verhältnis*.

III

Una tercera concepción se basa precisamente en el tiempo como factor psicológico ineludible. En oposición directa a la anterior, argumenta como sigue:

A causa de la condición fluyente, en decurso, de nuestro pensamiento, no es posible pensar múltiples contenidos diferentes entre sí al mismo tiempo. Nuestra conciencia sólo puede estar ocupada con *un solo* objeto a cada momento. Toda actividad intelectual relacionante o de orden superior sólo es posible en tanto /305/ que los objetos a los que se dirige se dan *en sucesión temporal*. Por lo tanto, cualquier formación compleja de pensamientos, cualquier todo compuesto de partes cualesquiera, surge de forma sucesiva a partir de factores simples; siempre nos encontramos con procesos y operaciones que tienen lugar paso a paso, que transcurren en el tiempo y que se entretejen y amplían cada vez más. En particular también presupone, pues, toda colección una acción de coleccionar, todo número una acción de contar, y de este modo, se da necesariamente una ordenación temporal de los objetos compuestos o, respectivamente, de las unidades contadas. Pero todavía más. El conjunto es la forma de enlace más débil que puede haber entre las partes de un todo, y justo hablamos de un conjunto o de una pluralidad cuando los contenidos no están unificados por *ningún otro enlace* aparte de la inabrogable forma de intuición del tiempo y, en consecuencia, cuando se encuentran presentes en la conciencia meramente en la sucesión temporal con que entraron en ella. De lo cual se concluye también: *pluralidad en abstracto* no es más que *sucesión*, sucesión de contenidos *cualesquiera* advertidos por sí mismos. Pero los conceptos de números representan simbólicamente las formas determinadas de pluralidad o de sucesión *in abstracto*.

Para no dispersar la atención en críticas particulares poco fructíferas, he preferido, en lugar de criticar sucesivamente a cada uno los autores que han defendido esta teoría u otras parecidas, exponer de la forma más clara y consecuente la concepción misma que, más o menos evidentemente, les sirve de base y ejercer la crítica directamente sobre ella.

La concepción que tenemos que combatir aquí se apoya en graves errores psicológicos y lógicos.

En primer lugar, apela al hecho psicológico de la estrechez de la conciencia, pero lo exagera y lo interpreta falsamente. Es cierto que el número de contenidos particulares a que podemos estar vueltos con atención en cada instante es muy limitado, y se reduce a uno solo si se trata de la máxima concentración del interés. Pero no es cierto que *nunca* podamos ser *conscientes* más que de *un solo* contenido en uno y el mismo momento. Precisamente el hecho del pensamiento que relaciona y conecta,

al igual que, en general, todas las actividades intelectuales y /306/ emocionales más complejas a las que apela esta teoría, muestra con evidencia el absurdo total de esta concepción. Si en todo momento sólo puede estar presente a nuestra conciencia *un* contenido, ¿cómo habríamos podido advertir siquiera la más sencilla relación? Si nos representamos uno de los puntos de la relación, entonces el otro o no está todavía en nuestra conciencia o bien ya no lo está. No podemos conectar un contenido del que no somos conscientes, que por lo tanto no es absolutamente nada para nosotros, con el único que está presente y que nos es dado de manera efectiva. Apelar a la sucesión temporal de las representaciones que han de relacionarse no contribuye lo más mínimo a explicar la posibilidad del pensamiento relacionante.

¿Pero no enseña la experiencia (podría responder el adversario) que de hecho no podemos tener nunca más que *una* representación presente, y que sin embargo es perfectamente posible poner a ésta en relación con otras pasadas? Pues que una representación sea pasada no quiere decir de ningún modo que haya dejado de ser.

Con todo, se ve con facilidad que semejante respuesta descansa sobre varias interpretaciones erróneas de la experiencia. No hay que confundir representaciones presentes con representaciones de algo presente, ni tampoco representaciones pasadas con representaciones de algo pasado. No toda representación presente es una representación de algo presente, como debemos subrayar aquí de nuevo. Precisamente todas las representaciones que se refieren al pasado constituyen una excepción, pues ciertamente todas ellas son representaciones presentes. Si, por ejemplo, recuerdo una canción que escuché ayer, esta representación memorativa es desde luego una representación presente; solo que es referida por nosotros a algo pasado. Pues bien, naturalmente no hay ningún género de dificultad adicional en que seamos capaces de poner en relación representaciones de contenidos presentes con representaciones de contenidos pasados. Al hacer esto, todas estas representaciones están presentes simultáneamente en nuestra conciencia, todas ellas son representaciones presentes. Por el contrario, no podemos enlazar en relación las representaciones pasadas ni entre sí ni con otras presentes; puesto que como pasadas se han ido de modo irrecuperable y para siempre.

El supuesto hecho de experiencia que el adversario tiene a la vista se retrotrae, por lo tanto, a que siempre que nos representamos una multiplicidad de contenidos tan sólo uno sería presente, /307/ mientras que los demás manifiestan diferencias temporales mayores o menores. Naturalmente, cualquier todo de representación compuesto por partes separadas (y advertidas por sí mismas) tiene que haberse *originado* mediante actos

sucesivos que advierten y relacionan los contenidos parciales singulares, mientras que el todo mismo, en tanto que es algo ya acabado y devenido, contendría todas las partes al mismo tiempo, aunque dotadas de determinaciones temporales distintas.

Pues bien, no cabe duda de que ya para un número muy módico de contenidos el acto de advertir que los abraza sólo es posible por medio de su aprehensión y retención de forma sucesiva o en grupos muy pequeños. Por otro lado, sin embargo, la experiencia parece enseñar con suficiente claridad que en cierto modo podemos abarcar casi de una mirada y unificar colectivamente en una representación dos, tres o cuatro contenidos de índole muy sencilla, sin que seamos conscientes de ningún paso sucesivo de uno a otro. (Considérese, por ejemplo, un pequeño grupo de puntos nítidamente definidos sobre una pizarra y que están muy cerca entre sí).

Como quiera que sea, podemos reconocer como un hecho que, para el surgimiento de las representaciones de conjunto y número (con excepción, en el mejor de los casos, de las representaciones iniciales), la sucesión temporal es una exigencia psicológica ineludible. Por consiguiente, resulta justificado calificar los conjuntos y los números como resultados de procesos, y en la medida en que nuestra voluntad participa en ello, como resultado de actividades, de «*operaciones*» de coleccionar o, respectivamente, de contar.

Pero esto es también todo lo que podemos conceder. Sólo esto y nada más es lo que se prueba: que la sucesión en el tiempo constituye una *condición psicológica previa* insuprimible para la formación de, con mucho, la mayor parte de los conceptos de número y pluralidades concretas –lo mismo que para todos los conceptos más complejos–. Todos ellos tienen un devenir temporal, y en virtud de él cada parte componente del todo resultante conserva en nuestra representación una determinación temporal distinta. ¿Pero queda así demostrado también que el orden temporal entra en el contenido de tales conceptos, o que incluso constituye la relación peculiar que caracteriza las <multiplicidades> como tales frente a otros conceptos de composición? Pues muy frecuentemente se contentan algunos con argumentaciones tan pobres como éstas, sin caer en la cuenta de que el tiempo constituye, de modo exactamente igual, /308/ el fundamento de *todo* pensamiento superior y que, por ejemplo, se podría concluir con el mismo derecho que la relación entre las premisas y la conclusión se identifica con su sucesión temporal. Y, sin embargo, la versión de la teoría basada en el tiempo que hemos dado para nuestros fines se ve ya libre de este evidente absurdo. Pues su afirmación tan sólo alcanza a sostener que lo que distingue al conjunto (o a la multiplicidad) frente a cualquier

otro todo compuesto es que en aquél se encuentra la *mera* sucesión de los contenidos parciales, mientras que en los otros todos, sin embargo, hay *además* algún *otro* enlace.

Por lo tanto, la teoría no argumenta sin más que, puesto que la operación de contar exige la sucesión temporal de las representaciones, el número es la forma enlazante de lo sucesivo *in abstracto*, sino que apela a la diferencia de hecho entre el conjunto (o todo colectivo) y cualquier otra clase de todo; apela por tanto al testimonio de la experiencia interna.

Con todo, no lo hace con razón. En este respecto, una y otra vez se comete por un lado un error que, por el otro lado, se censura: percibir contenidos que se suceden temporalmente no quiere decir todavía percibir los contenidos como sucesivos en el tiempo.

El reloj emite su tic-tac uniforme; oigo esos sonidos, uno a uno, mas no tiene por qué ocurrir que atienda a su sucesión temporal. Pero incluso si advierto cómo un golpe suena después de otro, con ello no queda destacado aún uno u otro número de golpes, unificados por medio de un acto de advertir que los abrace en un conjunto. Otro ejemplo: la mirada vaga de una dirección a otra fijando tan pronto éste, tan pronto aquel objeto, y dejando así sucesivamente diversas representaciones. Pero es necesario que intervenga un interés especial para que la sucesión temporal sea advertida por sí misma. Y para fijar por sí mismos todos los objetos advertidos o algunos de ellos, para relacionarlos entre sí y abrazarlos en un conjunto, se precisan, empero, intereses especiales y actos de advertir especiales dirigidos a estos contenidos destacados y a ningún otro. Incluso si la secuencia temporal en que los objetos son coleccionados fuera atendida siempre, seguiría siendo incapaz de fundar por sí sola la unidad del todo colectivo. /309/ Pero, puesto que no podemos conceder ni siquiera que la sucesión temporal aparezca como parte componente constante y siempre atendida en la representación de cada conjunto, entonces es obvio que tanto menos puede entrar, del modo que sea, en el correspondiente *concepto general* (pluralidad, número).

Con todo derecho afirma Herbart: «El número no tiene (...) más en común con el tiempo que cientos de otras clases de representación que sólo pueden engendrarse paulatinamente»[7].

Si se tratara tan sólo de describir el fenómeno que tiene lugar cuando nos representamos una pluralidad, entonces ciertamente tendríamos que mencionar las modificaciones temporales que hubieran sufrido los contenidos singulares, aun cuando no hubieran sido advertidas por sí mismas

7. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* [La psicología como ciencia, en nueva fundación sobre la experiencia, la metafísica y la matemática], 1825, t. II, p. 162.

de manera especial. Pero, prescindiendo de que lo mismo valdría para cualquier clase de todo compuesto, hay que distinguir en general entre el fenómeno como tal y aquello para lo que nos sirve o aquello que significa para nosotros y, de acuerdo con esto, también entre la descripción psicológica de un fenómeno y la indicación de su significado. El fenómeno es la base del significado, pero no el significado mismo.

Si en nuestra representación hay un conjunto de objetos A, B, C... y F, entonces, en consideración del proceso sucesivo por el cual surge el todo, puede que sólo F esté dado como una representación de sensación; los demás contenidos estarán dados meramente como representaciones de la fantasía, de modo modificado temporalmente e incluso modificado por lo que respecta al contenido. Si hacemos el recorrido en sentido inverso, desde F hasta A, el fenómeno es entonces claramente distinto. Pero todas estas diferencias las elimina el significado lógico. Los contenidos modificados sirven como signos, como representantes de los no modificados que han dejado de ser. Al formar la representación del conjunto no atendemos a las transformaciones que acontecen en el transcurso de la operación de coleccionar; los mentamos efectivamente con el fin de retenerlos y de unificarlos, y, por lo tanto, el contenido lógico de esa representación no es F, E recién transcurrido, D trascurrido un poco antes, etc., hasta el más fuertemente transformado A, sino tan sólo (A, B, C, D, E, F); la representación abraza cada uno de los contenidos singulares sin considerar las diferencias temporales ni la ordenación temporal que se basa en ellas.

Vemos, por tanto, que para nuestros conceptos el tiempo tan sólo juega el papel /310/ de una *condición psicológica previa*, y esto de una doble manera:

1) La mayor parte de las representaciones de pluralidad, si no todas, son resultado de *procesos*, son todos surgidos *sucesivamente* a partir de los elementos. En esta medida, cada elemento lleva consigo una determinación temporal distinta.

2) Es inevitable que, en la representación de la pluralidad, las representaciones parciales unificadas estén finalmente presentes *a la vez* en nuestra conciencia.

Reconocimos, no obstante, que ni la simultaneidad ni la sucesión en el tiempo entran de ningún modo en el *contenido* de la representación de pluralidad ni tampoco en la de número.

Es sabido que ya Aristóteles parecía establecer una estrecha conexión entre el tiempo y el número cuando definía que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después. Con todo, sólo desde Kant se ha hecho más general y frecuente subrayar la «forma de la intuición» del tiempo como el fundamento del concepto de número. Ciertamente,

esto sucedió más como consecuencia de la autoridad de su nombre que por la fuerza de sus argumentos. En Kant no encontramos un intento serio de llevar a cabo un análisis lógico o psicológico del concepto de número. Unidad, pluralidad y totalidad forman, según su metafísica, las categorías de la cantidad. El número es el esquema trascendental de la cantidad. Kant se expresa en detalle en la *Crítica de la razón pura* del siguiente modo: «Sin embargo, el esquema puro de la magnitud (*quantitatis*) como concepto del entendimiento es el *número*, que constituye una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno (unidades homogéneas). Por lo tanto, el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de la multiplicidad de una intuición homogénea en general, unidad que se consigue al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición»[8].

El pasaje es oscuro y tampoco se esclarece adecuadamente con las explicaciones que Kant da de la función del esquema. Resulta evidente que éstas no son precisamente uniformes. Así, afirma: «Queremos llamar a esta condición formal y pura de la sensibilidad a la cual está restringido el uso del concepto del entendimiento, el *esquema* de dicho /311/ concepto del entendimiento»[9]. No obstante, dice unas líneas más adelante: «A la representación (...) de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar a un concepto su imagen, la llamo esquema de ese concepto».

Si trasladáramos esta última determinación al esquema de la cantidad, deberíamos decir: el número es la representación de un proceder universal de la imaginación para proporcionar al concepto de cantidad su imagen. Con todo, con ese procedimiento no puede mentarse otra cosa que la operación de contar. ¿Pero no está claro que no es lo mismo «número» que «representación de la operación de contar»? Además, no resulta precisamente fácil comprender cómo a partir de la categoría de cantidad y por medio de la representación del tiempo (como esquema común de todas las categorías) podríamos llegar *a priori* a los conceptos singulares, determinados, de los números; y menos evidente todavía resulta la necesidad que nos determina a adscribir a una pluralidad concreta un determinado número y siempre el mismo, a saber, aquel del cual decimos que le corresponde.

La doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento parece errar aquí –como en otros lugares– el objetivo para el que fue especialmente creada.

8. Véase I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Sämmtliche Werke*, edición de Hartenstein, t. III, p. 144. [Para traducir estas citas he consultado la traducción de la *Crítica de la razón pura* de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 185ss, aunque no la he seguido literalmente (N. del T.)].

9. *Ibid.*, p. 142.

Podemos prescindir de enumerar todos los investigadores que, siguiendo a Kant, han fundado el concepto de número en la representación del tiempo. Sólo mencionaremos aquí dos célebres nombres. Sir William Rowan Hamilton llama al álgebra precisamente «the science of pure time», y también «the science of order in progression»[10]. En Alemania, H. von Helmholtz, que en un tratado filosófico publicado recientemente ha realizado una pormenorizada investigación sobre los fundamentos de la aritmética y acerca de la justificación de su aplicación a magnitudes físicas, defiende el mismo punto de vista[11]. Más tarde, con motivo de otros desarrollos (concernientes al análisis del concepto de número ordinal), tendremos ocasión de ocuparnos a fondo de este tratado.

Adviértase para terminar que generalmente la mayoría de los investigadores que ponen la representación de la *serie* a la base del desarrollo de los conceptos de número, así como de los principios de la aritmética, han sido influidos esencialmente por la teoría que se basa en el tiempo.

IV

/312/ Mientras que Kant pone el número en estrecha relación con la representación del tiempo, F. A. Lange piensa que todo lo que en aquél rinde el tiempo puede derivarse más sencilla y seguramente de la *representación del espacio*. «Ya Baumann –dice él en sus *Logische Studien*– ha mostrado que el número está mucho más en consonancia con la representación del espacio que con la del tiempo. (...) Las más antiguas expresiones de los términos numéricos designan siempre, en la medida en que conocemos su sentido, objetos en el espacio con determinadas propiedades que corresponden a los números, como, por ejemplo, cuadrilátero y el número cuatro. De esto vemos también que, originalmente, el número no habría surgido por medio de una adición sistemática de una unidad a una unidad, etc., sino que cada uno de los números más pequeños que están a la base del sistema que más tarde surge se forma por medio de un acto especial de síntesis de las intuiciones, sobre el cual sólo posteriormente se reconocen las relaciones entre los números, la posibilidad de la adición, etc. Los axiomas algebraicos descansan, lo mismo que los geométricos, en la intuición espacial»[12].

10. Cf. H. Hankel, *Vorlesungen über die complexen Zahlen und ihre Functionen* [Lecciones sobre los números complejos y sus funciones], 1987, p. 17.

11. En *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet* [Ensayos filosóficos. Dedicados a Eduard Zeller con motivo del quincuagésimo aniversario de su doctorado], t. I, «Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet» [«Sobre el contar y el medir gnoseológicamente considerados»].

12. F. A. Lange, *Logische Studien*, 1877, pp. 140-141.

«Es propio de la representación del espacio que en el interior de la gran síntesis omniabarcante de lo múltiple puedan separarse con facilidad y seguridad pequeñas unidades de las más diversas índoles. El espacio es por eso la imagen originaria tanto de las magnitudes continuas como también de las discretas, y a éstas pertenece el número, mientras que apenas podemos pensar el tiempo de otra manera que no sea como un continuo. A las propiedades del espacio pertenecen además no sólo las relaciones que tienen lugar entre las líneas y los planos de las figuras geométricas, sino igualmente las relaciones de *orden* y *posición* de magnitudes discretas. Si se contemplan tales magnitudes discretas como homogéneas entre sí y se las reúne por medio de un nuevo acto de síntesis, surge el número como suma»[13].

Y citemos todavía un pasaje de la *Historia del materialismo*: «Todo concepto de número se obtiene originalmente como la imagen sensible determinada de un grupo de objetos, ya sean éstos meramente nuestros dedos o los botones y bolas de una máquina de calcular»[14].

/313/ Nuestra crítica no tendrá que buscar demasiado para encontrar puntos de apoyo. La última cita produce especial rechazo; pues el concepto general de número que nos es perfectamente conocido aparece aquí como un fenómeno *individual*, como la imagen sensiblemente determinada de un grupo de cosas espaciales. Con todo, bien pudiera tratarse aquí sólo de un modo de expresión inexacto. El significado apunta probablemente a que el número es algo advertible (ciertamente en el modo de un fenómeno parcial) en grupos de ese orden y que ha de ser destacado por abstracción. Aquí se hace notar claramente la influencia de J. S. Mill. Para éste el número es un «hecho *físico*», «un fenómeno que puede verse y sentirse»; es una propiedad sensible que él sitúa al mismo nivel que el color, el peso, etc.[15] Mientras que Mill renuncia a declarar en qué consiste propiamente la diferencia característica de los números (sea porque lo considera demasiado difícil, o porque en atención a la naturaleza elemental de los fenómenos lo considera superfluo), Lange piensa, por el contrario, que puede demostrar que su fuente se encuentra en la naturaleza y en las propiedades de la *representación del espacio*. Si nos fijamos en el pasaje citado más arriba, encontramos, en efecto, que se subraya por doquier la localización espacial de las cosas contadas. Las relaciones espaciales de orden y posición de magnitudes discretas y consideradas entre sí como homogéneas, abrazadas mediante un acto de síntesis: tal sería el contenido de la representación de número.

13. *Ibid.*, p. 141.

14. F. A. Lange, *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente], t. II, 1877, p. 26.

15. J. S. Mill, *System der deductiven und inductiven Logik* [Sistema de lógica deductiva e inductiva], trad. de Gomperz, t. II, 1872, p. 237.

Pero uno podría al punto disparar la pregunta: ¿dónde están localizadas las 4 virtudes cardinales, dónde las 2 premisas de una deducción, etc.? ¿Qué orden y posición espaciales constituyen, en el caso de fenómenos psíquicos cualesquiera, el fundamento de la asignación del número correspondiente? Ciertamente, la objeción no asustaría a Lange; puesto que él retrotrae todo pensamiento lógico a la intuición del espacio, todo lo psíquico está para él localizado. No queremos ocuparnos aquí de criticar esta concepción en sí misma oscura y completamente insostenible: sólo queremos destacar algunos puntos que afectan especialmente a nuestro problema.

Está claro que, incluso si diéramos por buena la concepción fundamental de Lange, no se habría demostrado, en relación con la representación del espacio, nada más que lo que antes se demostró en relación con la representación del tiempo; ella constituiría una condición psicológica previa /314/ indispensable del concepto de número –ni más ni menos ni de otra manera que de todos los demás conceptos–. Aunque a todos los contenidos que enlazamos pensando les correspondiera condición espacial, el representarse contenidos distribuidos espacialmente siempre seguiría siendo distinto del representarse contenidos según sus referencias espaciales. ¿Qué sucede, pues, cuando enlazamos colectivamente ciertas cosas espaciales cualesquiera o cuando las contamos? ¿Atendemos a las relaciones de orden y de posición? ¿Se dirige a éstas el interés selectivo cuando formamos las representaciones de número? Ciertamente no. Hay una cantidad infinita de posiciones y de ordenaciones, y sin embargo el número no cambia. Dos manzanas siguen siendo dos manzanas lo mismo si las acercamos que si las alejamos, si las desplazamos hacia la derecha o hacia la izquierda, hacia arriba o hacia abajo. El número, precisamente, no tiene nada que ver con las relaciones espaciales de lugar. Ya pueden las relaciones de orden y posición estar, en la representación de una pluralidad de objetos espaciales, siempre co-representadas (implícitamente) en el fenómeno, es seguro que en la operación de contar ellas no constituyen el objeto del interés discriminatorio. En el fenómeno están dadas no como advertidas por sí mismas, sino sólo como representaciones parciales incluidas y pensadas de forma concomitante. Que las expresiones más antiguas de la terminología numérica se refieran a objetos en el espacio y lo hagan con determinadas propiedades que corresponden al número «no es una contrainstancia seria», y de ello se ofrecen explicaciones tan evidentes que podemos dispensarnos de exponerlas.

No obstante, Lange no sólo subraya la espacialidad de los objetos contados, sino que habla también de *actos* de síntesis mediante los cuales

las magnitudes discretas se reúnen en un número. Para nuestra presente investigación, cuyo principal objeto es caracterizar más precisamente el enlace colectivo, sería interesante indagar cómo concibe Lange la síntesis de lo singular en la pluralidad. Pero si repasamos los múltiples argumentos referentes al concepto de síntesis que se encuentran en los *Logischen Studien*, salta a la vista una grave confusión. Al lector ya se le habrá ocurrido por las citas de más arriba que Lange, mientras que en alguna ocasión habla de actos de síntesis, en otras, sin embargo, califica como síntesis a la representación del espacio.

Ya Kant usaba la palabra síntesis (enlace) en un doble sentido: en primer lugar en el sentido de la unidad de las partes /315/ de un todo, sean las propiedades de una cosa, las partes de una extensión, las unidades de un número, etc.; en segundo lugar, en el sentido de la actividad espiritual (*actus*) de enlazar. En Kant, ambos significados están en estrecha relación, dado que, según su concepción, cualquier todo de la clase que sea es un *resultado que surge* de las partes merced a la actividad espontánea del espíritu.

Síntesis significa para él, por lo tanto, a la vez el enlazar y el resultado del enlace. Es mera apariencia que creamos advertir los enlaces en los fenómenos mismos y por abstracción destacarlos de ellos. Somos nosotros mismos los que hemos introducido los enlaces por medio de los «conceptos puros del entendimiento», de las categorías.

Lange polemiza con la concepción kantiana de la síntesis; pero no ciertamente en aquellos aspectos en que es merecedora de crítica; en él encontramos progresos más bien sólo en la falta de claridad y la confusión. En oposición a Kant, su concepción viene a decir que la síntesis es algo que se puede advertir en el contenido de la representación. Síntesis, en este sentido, querría decir una representación de una relación, y desde luego toda síntesis provendría del enlace y relación *espaciales*, pues, para Lange, el espacio «es la forma intuitiva del yo con su contenido cambiante». Pero síntesis sería también un *proceso* que tiene lugar por entero en el inconsciente y por el cual *nosotros* surgimos *como* sujeto. Y finalmente se habla de los actos especiales (y ciertamente conscientes) de síntesis, que, por ejemplo, proporcionan los números.

Pues bien, de este uso polisémico del mismo término se derivan oscuridades esenciales. Repetidas veces habla del espacio como la imagen originaria de toda síntesis, incluso como la contraimagen de nuestro yo transcendental. Las propiedades del espacio deberían constituir la norma de todas las funciones de nuestro entendimiento, etc.[16] Por todas partes

16. F. A. Lange, *Logische Studien*, pp. 148 y 149.

se encuentra a la base la errónea intuición de que un acto psíquico y su contenido habrían de estar en relación de semejanza icónica entre sí; y la fuente de este absurdo reside, en no escasa medida, en el carácter equívoco de la palabra «síntesis», a consecuencia del cual a veces significa el contenido de relación y a veces el acto relacionante.

En este punto, Lange seguramente estaba muy influido también por /316/ Baumann, cuya obra cita[17]. Baumann considera al número, por una parte, el resultado de una acción, una proyección del espíritu, pero, por otra parte, nosotros reencontramos «el número en el mundo exterior». Según él, la experiencia externa comporta lo matemático con independencia de nuestro espíritu; del otro lado, formamos en nosotros mismos representaciones «puramente intelectuales» de la matemática. En esto habría de fundarse la aplicabilidad de la matemática al mundo exterior.

Por lo que respecta a la relación entre el espacio y el número, señala Baumann –en un pasaje que, por cierto, es citado por Lange–: «De este modo, él [el número] está unido al espacio y se encuentra en el espacio por todas partes; por eso la geometría puede reinterpretarse en expresiones aritméticas»[18].

No es aquí nuestra tarea someter la doctrina de Baumann, según la cual en cierto modo lo matemático fuera de nosotros se conoce por medio de lo matemático en nosotros (salta a la vista la sospechosa analogía con la ancestral doctrina de Empédocles de que «lo semejante es conocido por lo semejante»), a una crítica en toda su extensión. En lo que concierne al número, que es lo único que aquí nos importa (en atención a la influencia que ha ejercido sobre las teorías de A. Lange), su doctrina obviamente es incorrecta; se apoya en una concepción errónea del proceso de abstracción que proporciona los conceptos de número. Éstos últimos ni son creaciones «puramente intelectuales» de una «intuición interna», ni puede tampoco hablarse de un reencontrarlos en el mundo externo o de una copresencia suya en el espacio y con él.

Ciertamente, es correcto que la formación de los números y de las pluralidades *in concreto* no se reduce a un mero recibir pasivo o a un mero advertir que destaca cierto contenido; si en algún sitio hay actividades espontáneas que nosotros ligamos a los contenidos, es aquí. En cada caso según nuestro arbitrio e interés podemos reunir contenidos discretos, o de los justo recién reunidos excluir a su vez contenidos o añadir a continuación nuevos. Un interés unificador dirigido a la totalidad de los

17. J. J. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, t. II, pp. 668ss, y también pp. 670, 675.
18. *Op. cit.*, t. II, p. 670.

contenidos y, con él y en él (en esa forma de interpenetración recíproca que es característica de los actos psíquicos), a la vez un acto de advertir van destacando los /317/ contenidos, y el objeto intencional de este acto es precisamente la representación de la pluralidad o del conjunto de esos contenidos. De este modo los contenidos están presentes a la vez y juntos, son *uno*, y en reflexión sobre esta unificación de los contenidos discriminados por medio de esos actos psíquicos surgen los conceptos generales de pluralidad y de número (determinado).

Si todo esto corresponde a la verdad, entonces está claro que calificar los números de creaciones puramente intelectuales de una intuición interna envuelve una exageración y una desfiguración del verdadero estado de cosas. Los números son creaciones intelectuales en la medida en que son resultados de actividades que ejecutamos sobre contenidos concretos; pero lo que estas actividades crean no son contenidos absolutos nuevos que pudiéramos volver a encontrar en algún lugar del espacio o en el «mundo exterior», sino que son conceptos de relación peculiares que siempre pueden ser producidos nuevamente, pero que de ningún modo pueden ser encontrados ya hechos en algún lugar.

¿De qué modo podrían estar comprendidos en el espacio todos los números pensables y que podemos contar por medio de la reunión arbitraria de contenidos espaciales? Lo que está presente intuitivamente, lo que podemos encontrar y advertir en el espacio no son los números en y por sí mismos, sino sólo los objetos espaciales y las relaciones espaciales que existen entre ellos. Mas con esto no está dado todavía ningún número; y si acaso se nos da algún número, entonces no son ni pueden ser las síntesis espaciales las que contienen dicho número (o, correspondientemente, el conjunto concreto) como vínculo unificador. La copresencia de los objetos en el espacio no es todavía la unificación colectiva en nuestra representación, la cual es esencial al número. Esta unificación es llevada a cabo por *nosotros* sólo mediante ese acto psíquico de interés y de advertencia que destaca unitariamente.

Fue la ignorancia de todo esto lo que llevó a Lange a interpretar la intuición de espacio como el «modelo» de toda síntesis, y por tanto también de la síntesis de las magnitudes discretas, de los números; error éste que se vio favorecido, además, por la doctrina de Baumann acerca del «reencuentro» del número en el espacio.

Con todo, interrumpiremos ahora la crítica de las concepciones de Lange y de Baumann, puesto que ellas no aportan ningún estímulo especial a nuestros desarrollos subsiguientes.

V

/318/ La teoría que queremos exponer ahora es, con mucho, más científica y plausible que todas las referentes al surgimiento del concepto de pluralidad y de número que hemos criticado hasta el momento. Sin embargo, para que pueda apreciarse con toda claridad si rinde lo que promete, me esforzaré en dar de ella una versión tan consecuente como sea posible, y renunciaré a ejercer mi crítica inmediatamente sobre cualesquiera de las formas en que este o aquel autor importante la defienden *de facto*. La argumentación que sigue podría encontrar fácil asentimiento.

De un conjunto sólo se puede hablar allí donde constan varios objetos *distintos*. Si fueran idénticos no tendríamos conjunto ninguno ni una pluralidad de objetos, sino tan sólo precisamente *un* objeto. Estas diferencias, no obstante, deben también ser advertidas, pues de otro modo los diferentes objetos formarían para nosotros un todo no analizado, y tampoco en este caso tendríamos posibilidad ninguna de llegar a la representación de una pluralidad. Así, pues, representaciones de las diferencias copertenecen esencialmente a la representación de todo conjunto. Para que además podamos distinguir cada uno de sus objetos singulares de los demás, está necesariamente dada asimismo, junto con la representación de la diferencia, también la representación de la identidad de cada objeto consigo mismo. En la representación de una pluralidad concreta se piensa cada objeto singular, por lo tanto, como distinto de todos los demás y a la vez como idéntico a sí mismo.

Establecido esto, queda aclarado también –parece– el surgimiento del concepto general de pluralidad. Pues, en efecto, ¿qué otra cosa podría haber en común en todos los casos en que hablamos de pluralidad más que dichas representaciones de diferencia e identidad, teniendo en cuenta que, como es sabido, en la abstracción de este concepto general no intervienen en absoluto las particularidades de los contenidos *singulares*? Por lo tanto, a partir de cualquier pluralidad *concreta* obtenemos el *concepto general* determinado de la pluralidad bajo el cual ella cae, o sea, obtenemos su *número*, al relacionar diferenciadamente cada contenido con cada uno de los demás, /319/ pero haciendo abstracción completa de las contexturas particulares de los contenidos concretamente dados, y al contemplar cada uno de ellos como un algo cualquiera idéntico a sí mismo. De esta manera surge el concepto de pluralidad en cierto modo como la *forma vacía de la diferencia*. Pero, además, así resulta fácil también explicar el concepto de *unidad*. Cuando contamos, cuando llevamos a cabo la abstracción de los números, subsumimos cada cosa que contamos bajo el concepto de unidad, la consideramos meramente como *uno*. Y con esto tan sólo se quiere decir que consideramos cada cosa meramente como idéntica a sí misma

y diferente de todas las demás. Dado que distinguir y reconocer como idéntico son funciones inseparables que se condicionan recíprocamente, así los conceptos generales de pluralidad y de unidad, que se obtienen por reflexión sobre estas funciones, serán también conceptos dependientes entre sí y correlativos.

Ideas como éstas o semejantes se encuentran en particular en las obras lógicas de W. Stanley Jevons[19] y de Chr. Sigwart[20]. Así, por ejemplo, dice Jevons:

«Number is but another name for diversity. Exact identity is unity, and with difference arises plurality». «Plurality arises when and only when we detect difference»[21]. Como se ve, aquí «número» se toma en el sentido más amplio, es decir, con el mismo significado que «plurality».

Por lo que se refiere a la índole de la abstracción que aquí tiene lugar, dice el mismo autor: «There will now be little difficulty in forming a clear notion of the nature of numerical abstraction. It consists in abstracting the character of the difference from wich plurality arises, retaining merely the fact... Abstract number, then, is the *empty form of difference*; the abstract number *three* asserts the existence of marks without specifying their kind»[22]. «Three sounds differ from three colours, or three riders from three horses; but they agree in respect of the variety of marks by which they can be discriminated. The symbols 1 + 1 + 1 are thus the empty marks asserting the existence of discrimination»[23].

Dando por supuesta la corrección de su fundamento, estos argumentos adolecen, no obstante, /320/ de indeterminaciones esenciales, las cuales se hacen notar de la manera más sensible si preguntamos cómo surgen y cuál es el contenido de las representaciones singulares de los números 2, 3, 4... Ciertamente son todas ellas «formas vacías de la diferencia». ¿Pero que distingue el tres del dos, el cuatro del tres, etc.? ¿Hemos de dar la problemática respuesta de que en el número dos advertimos *una* relación de diferencia, en el número tres, *dos*, en el cuatro, *tres*, etc.?

19. *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, London [2]1883.
20. *Logik*, t. II, Tübingen 1878.
21. *The Principles of Science*, p. 156 [«El número no es sino otro nombre para la diversidad. La identidad exacta es la unidad, y con la diferencia surge la pluralidad». «La pluralidad surge cuando y sólo cuando detectamos la diferencia»].
22. *Op. cit.*, p. 158 [«Ahora no nos resultará difícil formarnos una idea clara de la naturaleza de la abstracción numérica. Consiste en abstraer el carácter de la diferencia de la que surge la pluralidad y retener meramente el hecho (...). El número abstracto es, por lo tanto, la *forma vacía de la diferencia*; el número abstracto *tres* afirma la existencia de ciertos rasgos sin especificar su naturaleza»].
23. *Op. cit.*, p. 159 [«Tres sonidos difieren de tres colores, o tres jinetes de tres caballos; pero concuerdan por lo que se refiere al número de rasgos por medio de los cuales pueden distinguirse. Los símbolos 1 + 1 + 1 representan los rasgos vacíos que afirman la existencia de la correspondiente discriminación»].

La información que nos da el último pasaje citado es obviamente muy pobre. Esa «variety of marks» o bien significa de nuevo lo mismo que número, o bien significa lo mismo que «forma de la diferencia». ¿Pero qué es lo que caracteriza psicológicamente a cada una de estas «formas» respecto de las demás, de modo que puedan ser captadas en sus determinaciones particulares, distinguidas claramente unas de otras y, en consonancia, denominadas con palabras diferentes?

Intentemos penetrar más profundamente en estas ideas. En aras de la simplicidad consideremos un conjunto de tres objetos: A, B, C. En la representación del conjunto deberán aparecer, de acuerdo con esta teoría, las relaciones de diferencia:

$$\overset{\frown}{AB},\ \overset{\frown}{BC},\ \overset{\frown}{CA}$$

(los arcos pueden indicar esas relaciones); éstas están dadas conjuntamente en nuestra conciencia y obran la unificación de los objetos en el todo colectivo. Sean los que sean los contenidos por los que estén A, B y C, tales diferencias siempre están presentes como determinadas de algún modo; por lo tanto, constituyen la «forma» de la diferencia que es característica del número tres.

Aquí se alzan, con todo, ciertas objeciones: si tales relaciones de diferencia están juntas en nuestra representación, entonces, si la concepción fundamental de la teoría es correcta, cada una de esas representaciones de diferencia habrá de ser percibida como idéntica a sí misma y diferente de cada una de las demás; si no fuera así, por ejemplo, las diferencias AB y BC no podrían reconocerse como distintas, y al quedar indiferenciadas se confundirían entre sí, y en consecuencia, como se ve enseguida, tampoco sus fundamentos podrían aparecer como diferentes entre sí en la representación del conjunto. Por tanto, en nuestra representación deben encontrarse también todas las diferencias de las diferencias, /321/ esto es:

$$\overset{\frown}{\overset{\frown}{AB}\ \overset{\frown}{BC}},\ \overset{\frown}{\overset{\frown}{BC}\ \overset{\frown}{CA}},\ \overset{\frown}{\overset{\frown}{CA}\ \overset{\frown}{AB}}$$

y esto debe suceder también con éstas últimas, y así sucesivamente.

En suma, para poder captar la «forma de la diferencia» caemos en una especie de *regressus in infinitum.*

Sin embargo, aún habría un camino para que eludamos esta consecuencia. Si vamos distinguiendo –cabría decir– A de B y ésta de C, ya no se exige una nueva diferenciación de C respecto de A; al relacionar entre sí, por medio de un acto superior de diferenciación, ambas diferencias $\overset{\frown}{AB}$ y $\overset{\frown}{BC}$, ligadas entre sí por tener a B como fundamento común, la po-

sibilidad de confundir C y A queda *eo ipso* excluida. En consecuencia, el verdadero esquema sería:



Sea lo que fuere lo que significan A, B y C, esta imagen esquemática apunta a un proceso similar en todos los casos. Si abstraemos de las particularidades de los contenidos singulares reteniendo cada uno de ellos tan sólo como determinado *de algún modo*, obtenemos aquí la forma que buscábamos, que es común a todas las pluralidades de tres contenidos y en virtud de la cual les adscribimos el número tres.

De este modo podrían establecerse todas las formas de diferencia que han de constituir el fundamento de las denominaciones numéricas. Así, por ejemplo, el esquema del más sencillo de todos los números, el número dos, sería: AB. De hecho, ¿qué otra cosa se representa en todos los casos en que consta una dualidad (podría decirse) sino esto: hay un objeto y además hay otro que es *diferente* del primero? Y este pensamiento general es el que constituye el contenido del concepto numérico dos. Si nos está dado un conjunto concreto de dos contenidos, y le atribuimos el número dos, ello quiere decir: dirigimos nuestra atención tan sólo al hecho de que se encuentran presentes un contenido y otro más; ella reposa no en lo particular de la diferencia, sino en el mero hecho de una tal diferencia.

/322/ La forma esquemática para el número cuatro sería:



y se puede ver fácilmente cómo las formas se siguen complicando. Siempre hay diferencias que limitan entre sí (esto es, que tienen un fundamento común) y que así hacen posible que, en conjunto por medio de actos diferenciadores de orden superior, puedan ser finalmente abrazadas en un único acto.

Estos esquemas podrían valer como las figuras de esos procesos intelectuales que tienen lugar en las representaciones de conjuntos cualesquiera de dos, tres, cuatro, etc. contenidos, y en reflexión sobre estos procesos intelectuales, cuya diferencia bien característica habría de advertirse internamente, habrían surgido los conceptos numéricos.

La complicación extraordinariamente rápida de estas formas explicaría también por qué sólo podemos alcanzar a tener representaciones propias de los primerísimos números, mientras que los números más grandes sólo podemos pensarlos de manera meramente simbólica, en cierto modo sólo por medio de rodeos.

Además, se ve con facilidad que la independencia del número respecto del orden de los objetos contados se deduce inmediatamente, según esta teoría, de la naturaleza del concepto de número.

Finalmente, también se podría apelar al uso del lenguaje. Con el mismo sentido se suelen utilizar las expresiones «A y B son diferentes», «A y B son dos cosas», etc.

En consecuencia, parece que aquí una teoría bien fundada pretende suscitar nuestra aprobación.

Con todo, incluso si introducimos todos los complementos de carácter esencial que han convertido en una teoría las afirmaciones de Jevons que en su indeterminación resultaban poco fructíferas, me parece que el fundamento psicológico de ella sigue siendo insostenible.

Antes de entrar más profundamente en el asunto, debo rechazar como engañosa la invocación al uso del lenguaje. Considerada con mayor precisión, más parece jugar en contra de esta concepción que a su favor. Tan sólo cierto énfasis particular hace que el enunciado «éstas son *dos* cosas» signifique lo mismo que «esta cosa es distinta de aquélla». Pues aquí se trata de un interés determinado, /323/ a saber, de una defensa ante la amenaza de una confusión.

Volvamos ahora a la crítica de los fundamentos psicológicos de esta teoría.

Es verdad que sólo se puede hablar de conjunto allí donde hay contenidos que son distintos entre sí. Pero no es verdad la afirmación que se enlaza de inmediato con ésta: que esas diferencias deben ser representadas *como tales*, pues, si no fuera así, encontraríamos en nuestra representación tan sólo una unidad indiferenciada y ninguna pluralidad. Es importante que se distinga entre la operación de advertir dos contenidos distintos y la de advertir dos contenidos *como distintos entre sí*. En el primer caso tenemos, supuesto que los contenidos queden reunidos a la vez unitariamente, una representación de un conjunto, en el segundo la representación de una diferencia. Nuestra aprehensión se dirige, allí donde se da un conjunto, tan sólo a los contenidos *absolutos* (a saber, a los que él reúne); por el contrario, donde se da una representación de una diferencia (o un complejo de ellas), lo hace a las *relaciones* entre contenidos. Tan sólo esto resulta correcto: que allí donde se percibe una multiplicidad de objetos, *siempre estamos legitimados* a pronunciar, sobre la base de los contenidos singulares, juicios evidentes que afirmen que cada uno de los contenidos es diferente de cada uno de los demás; pero es incorrecto que *tengamos* que pronunciar estos juicios.

Por lo que se refiere a los conceptos de distinguir y de diferencia, reinan en general ciertas oscuridades que tienen su fuente en equívocos, y

que han debido de contribuir en no poca medida a los errores que toco a continuación:

1) «Diferencia» o «distinción» hacen referencia al resultado de una comparación. Una comparación puede dar como resultado o bien que los contenidos considerados son iguales, o bien que son distintos, esto es: que *no* son iguales. En este caso, distinción significa algo negativo, la mera ausencia de igualdad. En este sentido se dice que comparar y distinguir son actividades interdependientes y estrechamente ligadas. De hecho, dondequiera que se lleva a cabo una comparación arbitraria, se dan resultados de las dos clases: se formulan juicios afirmativos que reconocen las igualdades, o bien juicios negativos que rechazan la igualdad. /324/ En el uso de la combinación «comparar y distinguir», la expresión «comparar» se refiere a esta afirmación de igualdades, la expresión «distinguir» se refiere a la negación de la igualdad.

En el caso de que la comparación de contenidos en un determinado respecto tenga como resultado una *desigualdad*, puede suceder que al menos pueda advertirse una cierta semejanza o «gradación», etc.; éstas son clases bien caracterizadas de relaciones, en las que, como sucede en el caso de la igualdad, la representación de la relación está por un contenido de representación real y positivo*. También a estas relaciones se las llamaba relaciones de distinción, y en particular se utiliza frecuentemente el nombre «diferencia» o «distinción» para las *distancias* en los continuos (diferencia de lugar, diferencia temporal, diferencia de altura del sonido). Este significado más estrecho de los términos en cuestión, actuando en sentido inverso, condujo a concebir igualmente los meros casos de desigualdad, por cuanto que también se calificaban como diferencias, como si fueran relaciones de contenido, esto es, como si en ellos la relación estuviera en el contenido de la representación, mientras que, de hecho, lo que se da no es sino un juicio negativo evidente que niega la existencia de una relación de esa clase (a saber, de una relación de igualdad).

Desde el punto de vista práctico de la comparación, puede seguir siendo útil clasificar todos los resultados a los que se puede llegar bajo los títulos de igualdad y de diferencia; pero no debe pasarse por alto que bajo el último título se encuentran reunidas clases de relaciones que, por lo que

* El adjetivo que traducimos por «real» es aquí *reell*, que en este contexto hace referencia al término escolástico *realitas*: significa dotado de realidad, de contenido, de esencia —no vacío—. No hay que confundir con lo real-efectivo, *wirklich*, existente, que se inserta en las cadenas causales físicas o psíquicas y que, por lo tanto, afecta y es afectado (*wirken*) —eventualmente, también, existente en el sentido matemático o lógico—. El lector encontrará el término *wirklich* traducido como «efectivo» —el compuesto «real-efectivo» resultaría más claro, pero es poco natural y aparatoso—.

respecta a su contextura fenoménica, son extrañas entre sí, mientras que, además, una parte de ellas guarda estrecho parentesco con las relaciones de igualdad que caen bajo el otro título principal. Desde un punto de vista psicológico y científico las relaciones de semejanza, de igualdad, de enlace metafísico, etc., dicho brevemente, todas las relaciones que tienen el carácter de fenómenos de representación en sentido más estrecho (no, pues, fenómenos psíquicos representados) pertenecen a una clase, la de las relaciones de contenido. A ésta no pertenece, sin embargo, la distinción en el sentido más amplio; pues no es un contenido de representación que pueda ser advertido inmediatamente y a la vez que los fundamentos, sino un juicio negativo pronunciado o representado como pronunciado sobre la base de tales fundamentos.

2) No obstante, el término «distinguir» se usa también en otro /325/ sentido que está en conexión con el *análisis*. Según este uso, «distinguido» significa aquello que ha sido destacado por medio del análisis y ha sido advertido en particular; «distinguir» significa lo mismo que «*separar*», «analizar».

Cuando se investigaron las condiciones que favorecen el análisis, se reveló que una multiplicidad de contenidos parciales puede separarse tanto más fácil y seguramente cuanto mayores en número y en grado (o distancia) sean sus diferencias entre sí y con el entorno. Estas reflexiones, surgidas en comparaciones y distinciones de contenidos ya analizados, indujeron con frecuencia a la opinión errónea de que la actividad de distinguir en el sentido de analizar era también una *actividad judicativa* de distinguir (en el sentido de distinguir contenidos que se comparan entre sí). Se concluyó entonces: para que varios contenidos puedan mantenerse en la conciencia como *separados*, es decir, como analizados, como advertidos por sí mismos, tienen que haber sido pensados como *distinguidos*, es decir, comparados y caracterizados en particular de acuerdo con sus diferencias. Esto es falso, e incluso manifiestamente absurdo. La actividad judicativa de distinguir presupone evidentemente contenidos ya separados y advertidos por sí mismos; estos contenidos no pueden, pues, haber llegado a ser advertidos por sí por el hecho de que fueron distinguidos unos de otros.

Pues bien, este error es el que comete la teoría que combatimos, al argumentar así: las diferencias entre los objetos de una pluralidad deben ser advertidas *como tales*, ya que de otro modo nuestra representación nunca podría ofrecernos nada más allá de una unidad no analizada y no se podría hablar de pluralidad; por lo tanto, es necesario que las representaciones de las diferencias estén contenidas explícitamente en la representación de la pluralidad.

Es correcto que si los contenidos no fueran distintos entre sí no habría pluralidad. También es correcto que las diferencias deben haber sobrepasado una cierta medida; no habría tenido lugar, si no, análisis ninguno. Pero es incorrecta la suposición de que solamente mediante la aprehensión de sus diferencias respecto de otros contenidos llega cada contenido a ser advertido en particular, es decir, por sí mismo; mientras que, sin embargo, resulta evidente que toda representación de una diferencia presupone ya, como sus fundamentos, contenidos advertidos por sí mismos y, en este sentido, ya distinguidos.

/326/ Para que surja una representación concreta de un conjunto, sólo se requiere que cada uno de los contenidos comprendidos en ella sea uno advertido por sí mismo, es decir, uno separado; no hay, sin embargo, necesidad incondicional de atender a las diferencias de los contenidos, aunque esto suceda frecuentemente e incluso se convierta en regla allí donde tales diferencias son distancias.

Precisamente lo mismo que hemos dicho acerca de la representación de la diferencia es válido también para la de *identidad*. También aquí se trata de resultados de una reflexión sobre el contenido, que después se reintroducen en él como algo supuestamente dado en él y con él desde su origen. Según Sigwart, establecer la identidad y diferenciar son las funciones que proporcionan el concepto de unidad. «Pues lo que se reconoce como idéntico y se distingue de alguna otra cosa, precisamente por eso, se reconoce también como uno, lo mismo que esa otra cosa»[24]. Con todo, distinguir y establecer la identidad son actividades judicativas que persiguen una finalidad completamente distinta de la que aquí se les atribuye. A es idéntico a sí mismo, es decir, A no es no A, no es B, C..., sino precisamente A. Una reflexión semejante tiene como objetivo impedir confusiones del contenido considerado con otros contenidos. Este objetivo se alcanza si se buscan y se ponen de relieve las diferencias de A con B, con C, etc. Pero mientras este proceso se desarrolla, los contenidos A, B, C, etc. ya están presentes ante la conciencia como contenidos separados entre sí, y por lo tanto su tarea no es en absoluto separar lo que originalmente es algo *uno* e idéntico, sino tan sólo distinguir lo semejante para así prevenir toda posible confusión futura en aras de los fines ulteriores del pensamiento; lo cual hace por medio de signos característicos que la operación de distinguir proporciona. De ningún modo se trata de «actividades constantes que se repiten en todo acto de pensamiento», en las que «se realiza la autoconciencia igual e idéntica en todos los actos», tampoco de «factores que constituyen la unidad de nuestra autoconciencia» (*ibid.*).

24. Chr. Sigwart, *Logik*, t. II, p. 37.

Con esto creo haber mostrado que las representaciones de la identidad y de la diferencia no pertenecen explícitamente a los contenidos de representación de la pluralidad. Por eso, tampoco pueden haber sido la base /327/ para la abstracción de este concepto ni de los conceptos numéricos.

§ 3. *Determinación de la naturaleza psicológica del enlace colectivo*

Volvamos la mirada a las consideraciones que hemos hecho hasta ahora y a sus resultados.

Nos habíamos propuesto mostrar el origen de los conceptos de pluralidad y de número. Para esta tarea era necesario poner a la vista con precisión los fenómenos concretos de los que ellos se abstraen. Quedó de manifiesto que se trataba de los conjuntos o grupos concretos. Con todo, dificultades especiales salieron al paso del tránsito de dichos fenómenos a los conceptos generales. Examinamos y explicamos una serie de puntos de vista al respecto, pero acabamos rechazándolos todos. El centro de nuestra atención residía particularmente en la índole de la síntesis que unificaba los objetos de una pluralidad en un todo, puesto que la fuente de los errores más principales se encuentra en su caracterización falsa. Nuestros resultados, en breve resumen, fueron los siguientes: dondequiera que nos representamos un conjunto somos conscientes de los contenidos en calidad de advertidos por sí mismos; pero para caracterizar la unificación de los contenidos no nos está permitido señalar ni a su pertenencia a *una* conciencia ni a las relaciones de simultaneidad, sucesión temporal o enlace espacial, ni tampoco, en fin, a la relación de distinción.

¿Qué posibilidades restan, pues?

Todavía no hemos investigado todas las clases de relaciones. ¿Encontrará quizás su sitio el enlace colectivo en las clases de relaciones que todavía quedan por estudiar? No obstante, nosotros estamos eximidos de una mención detallada de todas las clases especiales de relaciones por una razón bastante obvia: sabemos que en el modo del enlace colectivo pueden unificarse los contenidos más heterogéneos, físicos o psíquicos; por tanto, se excluyen desde un principio todas las relaciones cuya esfera de aplicación esté limitada por la naturaleza de los contenidos particulares; así, la semejanza, la gradación, el enlace continuo, etc. Parece incluso que absolutamente ninguna de las clases de relaciones conocidas puede satisfacer suficientemente las exigencias establecidas, después de que han quedado excluidas las relaciones temporales y la relación de diferencia. Pero alguien podría pensar todavía en las relaciones de igualdad; /328/ pues por mucho que dos contenidos difieran entre sí, siempre será posible proporcionar un respecto en el que son iguales.

De hecho, se ha creído a menudo (e incluso ha sido la regla) tener que recurrir a las relaciones de igualdad en relación con el surgimiento de los conceptos numéricos. Esto habrá de ocuparnos más tarde. Baste aquí señalar que, en lo que respecta a los conjuntos concretos, las igualdades que acaso puedan descubrirse entre sus elementos no pueden constituir las relaciones que unifican a los elementos en un conjunto. Un reloj y una pluma: he aquí un conjunto. Pero al pensar dicho conjunto no necesito primero subsumir ambos contenidos bajo el concepto de lo coloreado, de lo extenso, etc.

No queda, pues, ninguna posibilidad más que asumir para el enlace colectivo una clase de relación nueva y bien distinta de todas las demás. Según esto, debemos decir también que la representación de un conjunto está por o está en lugar de un todo de una clase particular, cuyas partes se enlazan por ciertas relaciones que son peculiares en exclusiva de él, justo las relaciones que hemos llamado enlaces colectivos.

Después de establecido que nos las tenemos que ver con una clase de relaciones nueva y peculiar, vamos a pasar ahora a caracterizarla más precisamente frente a las demás. De hecho, le corresponden unas particularidades en verdad notables que la distinguen muy esencialmente, según su consistencia fenoménica, de todas las restantes clases de relaciones.

Como no me encuentro en situación de basarme en una teoría de las relaciones generalmente reconocida, me veo forzado a añadir en este lugar algunas observaciones generales referentes a este capítulo muy oscuro de la psicología descriptiva.

Resultará útil, en primer lugar, ponernos de acuerdo acerca del término relación. ¿Qué hay de común en todos los casos en que hablamos de una «relación» y en virtud de lo cual se utiliza justo este nombre? A lo que J. S. Mill nos proporciona, en una nota a la obra psicológica de su padre[25], la siguiente respuesta inteligible y a mi entender suficiente: «Ciertos objetos, /329/ físicos o psíquicos, están en relación entre sí en virtud de un estado complejo de conciencia en el que entran ambos, incluso en el caso de que dicho estado complejo consista tan sólo en pensarlos juntos. Y se relacionan entre sí de tantas maneras distintas, o, con otras palabras, están en tantas relaciones distintas entre sí, cuantos estados de conciencia específicamente distintos haya de los cuales *ambos* formen parte».

Con vistas a una clasificación de las relaciones, en primer lugar, podrían tomarse como pauta la contextura de los fenómenos que se relacionan entre sí (los «fundamentos»). Con todo, una clasificación semejan-

25. J. Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, ed. J. S. Mill, London 1879, t. II, pp. 7ss (cf. Meinong, *Hume-Studien* II, *Zur Relationstheorie*, Wien 1882, p. 40).

te se quedaría en la superficie. En las más diversas esferas encontramos relaciones que tienen uno y el mismo carácter. Así, las igualdades, las semejanzas, etc., pueden tener lugar tanto en la esfera de los 'fenómenos físicos' como en la de los 'fenómenos psíquicos'[26].

Pero también se pueden clasificar las relaciones según su propio carácter fenoménico –y éste es el principio de clasificación más profundo–. Desde este punto de vista, las relaciones se dividen en dos clases principales:

1) Relaciones que poseen el carácter de «fenómenos físicos» en el sentido definido por F. Brentano.

Toda relación de esta clase descansa en «fundamentos»; ella es un fenómeno complejo que de una cierta manera (que no se describirá más en detalle) abraza fenómenos parciales; pero de ningún modo abraza toda relación de esta clase a estos fundamentos suyos intencionalmente[27], esto es, de esa manera determinada específicamente en la cual un «fenómeno psíquico» (un acto de advertir, de querer, etc.) abraza su contenido (lo advertido, lo querido, etc.). Compárese con algún caso de inexistencia intencional la manera en que, por ejemplo, la representación que llamamos semejanza entre dos contenidos incluye a éstos mismos, y se tendrá que reconocer que se trata de dos formas de inclusión completamente distintas. /330/ Por eso precisamente también la semejanza se ha de considerar no un fenómeno «psíquico», sino un fenómeno «físico». Lo mismo es válido también para otras relaciones importantes, por ejemplo, para la igualdad, la gradación, el enlace continuo (el enlace de las partes de un continuo), el enlace «metafísico» (el enlace que existe entre las propiedades como el color y la extensión espacial), la inclusión lógica (como el color en la rojez), etc. Cada una de estas relaciones representa un fenómeno «físico» (en el sentido de este término que subyace aquí) de naturaleza peculiar y, en consideración de esto, pertenece a la misma clase fundamental.

Señalo todavía expresamente que a este respecto no importa si los fundamentos, es decir, los contenidos que se relacionan entre sí son ellos mismos fenómenos físicos o si son fenómenos psíquicos cualesquiera (estados psíquicos representados). También las igualdades, semejanzas, etc., que percibimos entre actos o estados psíquicos (juicios, actos de voluntad, etc.) son fenómenos físicos, aunque se producen con ocasión de dichos estados psíquicos y se fundan en ellos.

26. En relación con el significado de los términos fenómeno «físico» y fenómeno «psíquico» y con la distinción fundamental que subyace a ellos, y que es imprescindible para nuestras siguientes observaciones, cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* [*Psicología desde un punto de vista empírico*], t. I, libro 2, cap. I.

27. *Op. cit.*, p. 115.

De la manera más breve podrían designarse las relaciones de esta clase por medio del nombre de *relaciones físicas*; pero habría que prevenirse de la mala comprensión de que se trata de relaciones de (o entre) contenidos físicos, lo cual, como ya se ha destacado, no es el caso en absoluto.

2) Del otro lado hay una segunda clase de relaciones que se caracteriza porque aquí el fenómeno de relación es un fenómeno «*psíquico*». Si un acto psíquico unitario se dirige a diversos contenidos, entonces en referencia a él los contenidos quedan enlazados o relacionados entre sí. Si llevamos a cabo un acto semejante, en el contenido de representación que él encierra buscaríamos en vano, naturalmente, una relación o un enlace (a no ser que hubiera *además* una relación física). Aquí los contenidos quedan reunidos precisamente sólo por medio del acto, y sólo por medio de una reflexión particular sobre éste puede ser advertida, en consecuencia, dicha unificación.

Como ejemplo puede traerse a colación un acto cualquiera de representación, de juicio, del sentimiento o de la voluntad, que se dirija a una multiplicidad de contenidos. De cada uno de estos actos psíquicos /331/ podemos decir, en consonancia con la definición de Mill, que pone los contenidos en relación unos con otros. Pertenece en particular a esta clase aquella relación de distinción en el sentido más amplio en la cual dos contenidos son puestos en relación por un juicio negativo evidente.

La diferencia característica entre ambas clases de relaciones puede reconocerse también en que las relaciones físicas pertenecen al correspondiente contenido de representación en el mismo sentido que sus fundamentos, mientras que esto no sucede con las relaciones psíquicas. En atención a esto, también se podría llamar a las relaciones físicas, muy adecuadamente, *relaciones de contenido*.

Después de este excurso por la teoría de la relación volvamos de nuevo a las relaciones especiales cuyo carácter nos importaba ante todo, y planteemos la cuestión: ¿son las relaciones que unifican los contenidos de un conjunto y que llamábamos enlaces colectivos relaciones de contenido en el sentido recién precisado –como por ejemplo los enlaces metafísico o continuo–, o más bien debemos asignarlas a la clase de las relaciones psíquicas? Expresado con más precisión: ¿los enlaces colectivos se encuentran contenidos intuitivamente en el contenido de representación del conjunto como fenómenos parciales y son ellos susceptibles de ser advertidos en especial como, por ejemplo, los enlaces metafísicos en el todo metafísico, o más bien en el propio contenido de representación no hay ningún enlace que se pueda advertir sino que éste se encuentra sólo en el acto psíquico que abraza las partes unificándolas?

Comparemos, para decidir la respuesta a esta pregunta, el conjunto con un todo de representación cualquiera.

Para advertir en un todo de representación las relaciones enlazantes es necesario el análisis. Si se trata, por ejemplo, del todo de representación que llamamos rosa, nosotros obtenemos sucesivamente mediante análisis las diversas partes de él: los pétalos, el tallo, etc. (las partes físicas), a continuación el color, su intensidad, el aroma, etc. (las propiedades). Por medio de un acto particular de advertir, cada una de las partes es destacada y mantenida *junto* con las ya separadas. Como siguiente resultado, el análisis proporciona, según vemos, un conjunto, a saber, el conjunto de las partes del todo que pueden ser advertidas por sí mismas. Pues bien, por medio de una reflexión simultánea sobre este todo /332/ que reúne las partes se destacan también las relaciones de enlace como fenómenos de representación particulares y específicamente determinados; en nuestro ejemplo, los enlaces continuos de los pétalos o los enlaces de las propiedades caracterizados de manera completamente distinta, como el de la rojez y la extensión espacial, etc. De esta manera se obtienen las relaciones enlazantes en cierto modo como el *plus* en contraposición al mero conjunto, que parece limitarse a retener las partes pero que no parece enlazarlas. ¿Qué distingue entonces el caso de un enlace físico del caso del enlace colectivo? Evidentemente que en el primer caso puede advertirse intuitivamente en el contenido de representación una unificación; en el último, no. En el conjunto falta toda suerte de unidad intuitiva como la que se destaca tan claramente en los todos metafísicos o continuos, si bien existe también en él una unidad y ella puede percibirse con evidencia.

Lo mismo enseña la comparación del enlace colectivo con las relaciones de igualdad, semejanza, gradación, etc. (que dentro de la clase de las relaciones de contenido constituyen, de modo parecido a las relaciones de enlace, un grupo psicológicamente bien caracterizado). Aunque éstas no «enlacen» los contenidos que a ellas subyacen como fundamentos de la relación, sí forman fenómenos de representación que pueden ser advertidos, y en contraposición con los cuales el enlace colectivo también aparece en cierto modo como el caso de la ausencia de relación. Y así se habla también de contenidos «desligados» o «carentes de relación» cuando se trata de destacar la ausencia de relaciones de contenido en general o de relaciones a que se dirija el interés directamente conductor. En este caso, los contenidos solamente han sido pensados «juntos», es decir, han sido pensados como conjunto. Pero los contenidos no se encuentran en absoluto desligados, ni carentes de relación. Por el contrario, están enlazados mediante el acto psíquico que los mantiene juntos

a la vez. Sólo que en el contenido del acto falta toda unificación que pueda ser advertida[28].

/333/ También la circunstancia siguiente muestra que entre el enlace colectivo y todas las relaciones elementales de contenido que nos son conocidas existe una diferencia esencial que sólo puede encontrar explicación en el hecho de que la primera no ha de incluirse entre las relaciones de contenido. Toda relación descansa en fundamentos y depende en cierto modo de ellos. Pero mientras que en todas las relaciones de contenido la variabilidad de los fundamentos que puede admitir la relación sin transformar su naturaleza es limitada, en el enlace colectivo cada fundamento puede variarse de manera ilimitada y arbitrariamente, y la relación se mantiene siempre igual. Lo mismo vale también para la relación de distinción en el sentido más amplio. No cualquier contenido puede pensarse como ligado con cualquier otro por semejanza, continuidad, etc.; pero siempre es posible pensarlos unificados en tanto que distintos y colectivamente. En ambos casos la relación no descansa inmediatamente en los fenómenos mismos, sino que en cierto modo es exterior a ellos.

Así, pues, múltiples testimonios y, sobre todo, la propia experiencia interna apoyan nuestra decisión en favor de la segunda interpretación, de acuerdo con la cual la unificación colectiva no está dada de manera intuitiva en el contenido de la representación, sino que sólo adquiere entidad en ciertos actos psíquicos que abrazan los contenidos unificándolos.

Evidentemente, tan sólo puede tratarse aquí de actos elementales que son capaces de abrazar todos y cada uno de los contenidos, por disparatados que sean. Una consideración atenta del fenómeno nos enseña lo siguiente:

Un conjunto surge cuando un interés unitario y en él y con él a la vez un acto de advertir unitario destacan por sí mismos diversos contenidos y los abrazan.

Por lo tanto, el enlace colectivo sólo puede ser advertido mediante reflexión sobre el acto psíquico a través del cual el conjunto viene a ser. Y esto lo confirma también positivamente la experiencia interna.

28. Por eso tiene toda la razón J. S. Mill al destacar expresamente que los objetos ya están en relación entre sí incluso cuando tan sólo los pensamos juntos. Precisamente constituyen, en consideración de los actos psíquicos que los piensan a la vez, partes de un todo psíquico, y por reflexión sobre él pueden en todo momento ser reconocidos como enlazados; esto es lo que hace su «relación», y, tan sólo cuando se restringe este término a lo que llamábamos relaciones de contenido, deja de poderse hablar naturalmente de relación en el caso del enlace psíquico. Por una parte, se trata sólo de una cuestión de terminología; por otra, sin embargo, hay *de facto* tantas cosas en común entre las relaciones de contenido y las relaciones psíquicas en lo que respecta a sus momentos principales, que no entiendo por qué no estaría justificado en este caso un término común.

/334/ ¿En qué consiste, por ejemplo, el enlace cuando pienso en cosas tan distintas como la rojez y la luna? Obviamente tan sólo en que los pienso «juntos», en que los pienso en *un* acto.

El enlace colectivo desempeña en toda nuestra vida espiritual un papel de la mayor importancia. Todo fenómeno complejo que presuponga partes advertidas por sí mismas, toda actividad superior intelectual o emocional exige necesariamente, para poder producirse en general, enlaces colectivos de fenómenos parciales. Nunca nos sería posible llegar a formar ni siquiera una representación de la relación más sencilla (p. ej., de una igualdad, una semejanza, etc.) si un interés unitario y al mismo tiempo un acto de advertir no destacaran los fundamentos y los mantuvieran reunidos. La relación psíquica es, por lo tanto, una precondición psicológica indispensable de toda relación o enlace en general.

La abstracción que proporciona el concepto general del enlace colectivo no necesita de ninguna explicación particular. En virtud de su naturaleza elemental encontró muy pronto, en todo caso, su acuñación en el lenguaje. Un mero enlace colectivo lo expresa el lenguaje al unir los nombres de las cosas singulares que ha de enlazar por medio de la partícula conjuntiva «y».

§ 4. *Análisis del concepto de número según su origen y contenido*

Después de que hemos establecido la naturaleza psicológica del enlace colectivo, podemos llevar a cumplimiento la solución de nuestra tarea de mostrar el origen y contenido de los conceptos de pluralidad y de número.

Hemos afirmado (en las pp. 300-301)* que la abstracción que proporciona el concepto de pluralidad o de conjunto requiere de la reflexión sobre el modo de enlace colectivo, al igual que, por ejemplo, la abstracción del concepto de «todo metafísico» requiere de la reflexión sobre el modo de enlace metafísico. Para hacer posible aquella abstracción sólo se necesita que las relaciones de enlace entre los elementos del conjunto puedan advertirse en todo momento como lo que son de acuerdo con su contextura, bien distinta de la de todas las demás relaciones; y a este respecto es inesencial si estos enlaces están dados en el contenido mismo de la representación o si se dan meramente en el acto psíquico que se representa el conjunto. /335/ Por esto último habíamos optado nosotros. En reflexión sobre ese acto elemental que se interesa por destacar y advertir, acto que posee por contenido

* Recordamos al lector que las remisiones internas que aparecen en los textos se conservan como aparecen en la publicación original, pues la paginación de ésta se conserva en la presente edición entre barras (N. de los EE.).

la representación del conjunto, obtenemos la representación abstracta del enlace colectivo, y por medio de ésta formamos el concepto general de pluralidad como el de un todo cuyas partes están unidas de manera meramente colectiva. Con todo, es mejor dejar de lado las expresiones «todo» y «parte», pues despiertan involuntariamente el pensamiento de una unificación más íntima propia de un enlace de contenido, lo que en este caso no sucede en absoluto. Por eso preferimos decir: una representación que abraza contenidos enlazándolos de manera meramente colectiva –todo ello pensado en abstracto–, he aquí el concepto de pluralidad.

De este modo no hemos conseguido, sin embargo, más que una perífrasis. ¿Cuál es el contenido efectivo del pensamiento cuando pensamos el concepto de «pluralidad»?

Los contenidos que pueden reunirse en conjuntos no están sujetos, como sabemos, a ninguna restricción en absoluto, por lo tanto tampoco puede entrar en el concepto general correspondiente ninguna particularidad relativa a los contenidos. Sin embargo, puesto que aquél representa un concepto de relación, en él deben estar pensadas las partes de algún modo. Y esto sucede, también sin dificultad, como sigue: los contenidos singulares no se piensan como contenidos determinados, sino más bien como completamente indeterminados, como contenidos *cualesquiera*, cada uno como *un algo cualquiera*, como *uno cualquiera*. Ahorrémonos ahora el término científico «enlace colectivo» y quedémonos tan sólo con la partícula «y», que designa o indica lo mismo de manera completamente clara y comprensible; podemos decir entonces con total facilidad y sin perífrasis: conjunto o pluralidad, pensados en abstracto, no son sino: «un algo cualquiera y un algo cualquiera y un algo cualquiera, etc.», o: «uno cualquiera y uno cualquiera y uno cualquiera», etc., o más brevemente todavía: «uno y uno y uno, etc.».

Vemos, pues, que además del concepto del enlace colectivo el concepto de pluralidad contiene sólo el concepto de *algo*.

Este concepto, el más general de todos, es fácil de analizar según su origen y contenido.

«Algo» es el nombre que conviene a cualquier contenido pensable. Cualquier cosa real o cosa del pensamiento es un algo. Pero también /336/ podemos designar así a un juicio, a un acto de voluntad, un concepto, una imposibilidad, una contradicción, etc. Naturalmente que el concepto de algo no se puede ganar por ninguna comparación pensable del contenido de todos los objetos de naturaleza física y psíquica. Una comparación así no obtendría sencillamente ningún resultado. Pues, en verdad, algo no es un contenido parcial. Aquello en lo que concuerdan todos los objetos –efectivos y posibles, reales y no reales, físicos y psíquicos, etc.– es sólo

en que o son contenidos de representación, o hay en nuestra conciencia contenidos de representación que están por o en lugar de ellos. Evidentemente el concepto de algo debe su surgimiento a la reflexión sobre el acto psíquico de representar, como contenido del cual está dado cada objeto determinado. El «algo» pertenece sólo al contenido de cada objeto concreto cualquiera de esa manera externa e impropia que es característica de algunos atributos relativos y negativos (como, por ejemplo, «semejante a B», «no C», etc.); puede incluso caracterizarse en sí mismo como una mera determinación relativa. Naturalmente, nunca puede pensarse el concepto de algo sin que se halle presente algún contenido sobre el cual pueda efectuarse esa reflexión. Para esto, empero, cualquiera es igualmente bueno, incluso el mero nombre «algo».

Volvamos de nuevo al concepto de pluralidad. Lo hemos explicado como: «algo y algo y algo, etc.», o «uno y uno y uno, etc.». Este «etc.» indica una indeterminación esencial en dicho concepto. Con esto no se quiere decir, naturalmente, que tengamos que proseguir *in infinitum*, sino tan sólo que ninguna determinación concreta lo alcanza. Sin embargo, siempre que pensamos el concepto de «pluralidad», tiene lugar *de facto* y muy rápidamente una limitación; pero con conciencia de que es una limitación arbitraria, de que justamente él «no depende de ella». Tal es el concepto de *pluralidad en el sentido más amplio*.

Mediante la suspensión de esa indeterminación surgen de él los conceptos determinados de pluralidad, o *números*. El concepto más general de pluralidad abraza como sus especializaciones todos los conceptos del tipo: «uno y uno», «uno y uno y uno», «uno y uno y uno y uno», etc. En su limitación determinada, estas especializaciones se hallan perfectamente diferenciadas entre sí, y de acuerdo con ello reciben nombres particulares: dos, tres, cuatro, etc.

Toda pluralidad concreta cae bajo uno de estos conceptos, y bajo uno determinado, /337/ es decir, «le conviene un cierto número». Es fácil caracterizar la abstracción que ha de efectuarse sobre una pluralidad concreta presente para obtener el concepto de número bajo el que cae. Se contempla cada uno de los objetos singulares meramente en tanto que él es «algo» o «uno» a la vez que se retiene el enlace colectivo y se obtiene de esta manera la correspondiente forma general de pluralidad: «uno y uno y... y uno»; a la cual se encuentra asociado un determinado nombre de número. En este proceso se abstrae completamente de la contextura particular de los objetos singulares. Pero esto no quiere decir –ni se deduce de ello– que los objetos concretos tengan que desaparecer de nuestra conciencia. «Abstraer» de algo quiere decir meramente: no notarlo en particular. Así, en nuestro caso no recae ningún interés especial sobre las

particularidades de contenido de los individuos singulares, aunque a la vez éstos sí forman las precondiciones para las reflexiones que deparan las «unidades» de número y que fundan su diferencia.

Atendamos una vez más al fundamento psicológico de los conceptos de número.

De un doble modo se constituye, de acuerdo con nuestra comprensión, el concepto de número: 1) el concepto de unificación colectiva, 2) el concepto de algo.

La abstracción del primero viene a ser posible porque en todos los casos en que se piensan juntos, esto es, en un conjunto, contenidos discretos, se halla presente uno y el mismo acto, siempre homogéneo, del interés que reúne y del advertir; el cual acto, distinguiendo cada uno de los contenidos singulares por sí (esto es, como advertidos por sí) y a la vez con los otros, los reúne unificándolos. En referencia a este acto unificador obtenemos la representación abstracta del enlace colectivo.

Por lo que respecta a la subsunción de un contenido cualquiera bajo el concepto de algo, esta operación requiere la reflexión sobre el acto que se representa este contenido.

/338/ Evidentemente, estas dos piezas psicológicas integrantes del concepto de número no son independientes entre sí. No podemos pensar una unificación colectiva sin contenidos unificados, y si queremos representarla *in abstracto*, entonces los contenidos han de pensarse como algos cualesquiera. Pero si esto es así, ¿qué es lo que hace aún la diferencia entre el concepto de unificación colectiva y el de pluralidad?

La respuesta es sencilla: en el primer caso el interés descansa exclusivamente en el enlace de los contenidos pensados arbitrariamente; en el último, en el conjunto mismo como un todo, es decir, se atiende a los elementos en esta su unificación. Así, ambas cosas pertenecen igual de esencialmente al concepto de pluralidad: el concepto de algo y el de unificación colectiva.

Se ve que el concepto de algo se comporta respecto de un contenido concreto exactamente igual que el de número respecto de un conjunto de contenidos que consten en concreto. El concepto de algo es, no obstante, el más primitivo; sin él no habría ningún número. El hecho elemental que con el número entra en escena como novedad y que lo condiciona esencialmente es el que hace posible el concepto de unificación colectiva[29].

29. Las páginas precedentes contienen el primer capítulo de un escrito que aparecerá próximamente en Halle en la editorial de C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

ANEXO A «SOBRE EL CONCEPTO DE NÚMERO»

TESIS[1]:

/339/ I. Toda ley natural es una hipótesis.

II. Al afirmar la condición intuible de las formas de espacio no euclideanas, Helmholtz altera esencialmente el concepto de intuición.

III. En relación con la fundamentación de la ley de causalidad, Helmholtz se contradice a sí mismo repetidas veces.

IV. El concepto de tiempo no está incluido en el concepto de número.

V. En sentido propio apenas es posible contar más allá de tres.

VI. El hankeliano «principio de permanencia de las leyes formales» en la aritmética no es ni un principio «metafísico» ni un principio «hodegético»*.

VII. La justificación lógica del uso de los números irracionales e imaginarios en todas las esferas matemáticas no se ha logrado todavía.

VIII. Los fenómenos de color forman un continuo cuasiespacial y limitado de *cuatro* dimensiones.

1. Tesis defendidas por el autor en una *Disputatio* en la Universidad de Halle en el año 1887. Se imprimieron por vez primera en el reverso de la siguiente invitación: «Por la presente, el Doctor en Filosofía E. G. Husserl se permite con sumo respeto invitarle a la discusión que, con la venia de la Ilustre Facultad de Filosofía de la unificada Universidad Federiciana de Halle-Wittenberg y con motivo de la Nostrificación de su Doctorado, tendrá lugar el viernes 1 de julio a las 12 horas del mediodía en el Salón de Actos. Oponentes: el señor Privatdozent Dr. Wiener y el estudiante de matemáticas H. Schwarz» (N. del E.).

* De ὁδηγέω, «mostrar el camino»; aquí significa «principio propedeútico o metodológico».

ACERCA DE LA LÓGICA DE LOS SIGNOS (SEMIÓTICA) (1890)

TRADUCCIÓN DE JUAN CARLOS LORES

Presentación

Agustín Serrano de Haro

Acerca de la lógica de los signos (Semiótica) es un largo, esforzado y ambicioso ensayo de 1890, que Husserl redactó como texto preparatorio para el segundo volumen de *Filosofía de la aritmética.* Pero igual que el todo al que estaba destinado, el escrito quedó inédito y no vio la luz hasta 1970 en la edición crítica de *Husserliana* XII[1]. El texto aparecía ahí como el primero de los «tratados» o «trabajos» complementarios que se adjuntaban a modo de apéndice. El alto grado de elaboración conceptual del trabajo, la importancia teórica del asunto examinado, la riqueza de matiz de numerosas descripciones y la indudable originalidad que en conjunto presenta el enfoque husserliano, nos han inducido a obviar su condición de ensayo inédito y a ofrecer de él una versión española.

El estudio arranca de la cuestión de cómo pueda la aritmética, la ciencia más exacta, construirse sobre conceptos «que propiamente no se tienen», y al hilo de este motivo de reflexión se proponen de entrada seis divisiones de los signos. Llama la atención la inequívoca orientación empirista de las clasificaciones husserlianas, bien visible en que mientras que los nombres propios se conciben como signos externos y directos de sus objetos —designan a éstos sin necesidad de significación ninguna (e incluso por ello)—, los nombres comunes son «esencialmente multívocos» e indirectos, pues el rasgo individual que también ellos designarían sólo lo alcanzan co-significando el ámbito o extensión entera de las cosas que comparten ese mismo rasgo. El influjo de Stuart Mill a través de Brentano, y junto a la de éste, prosigue también en la concepción general del juicio como asentimiento o rechazo a contenidos representados, sean éstos conscientes de un modo propio (contenidos de la sensación o fantasía), o de un modo impropio, simbólico. La multitud de problemas que ya sólo estas tomas de posición en-

1. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)* (ed. de Lothar Eley), Martinus Nijhoff, Den Haag 1970. El texto que aquí se traduce, *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, se encuentra en pp. 340-373.

traban en cada una de las cuales puede leerse *sensu contrario* las tesis que llegará a defender la Primera Investigación Lógica– no marca, sin embargo, el centro de gravedad del texto. Que ni siquiera se sitúa en el asunto debatido de diferenciar adecuadamente la forma y la materia del juicio –distinguiendo en correspondencia signos formales y materiales–. El análisis se desplaza más bien al «enigma» de la enorme y benéfica función que las representaciones con signos ejercen en la vida consciente y en la práctica de la ciencia; siendo así que se trata por principio de representaciones impropias, «subrogadas», que no dan la cosa, pero que conducen con extraña regularidad a la formación casi a ciegas de juicios verdaderos y, en el caso de las ciencias, a la multiplicación sistemática de las verdades.

Con admirable penetración describe Husserl cómo el pensamiento con palabras tiene lugar en un medio de extraordinaria vaguedad y en las condiciones de un incesante cambio que es ajeno a la conexión lógica de los conceptos. La mención de la palabra «esfera» en la comprensión de un juicio geométrico suscita, por ejemplo, una burda imagen de una bola, en la que una cierta atención destaca justo su forma, y en torno a la cual merodean fragmentos de recuerdos que van y vienen a propósito de algún teorema alguna vez sabido o de la producción posible de la figura a partir del círculo, etc. Nada de todo este material fluyente de palabras, imágenes, asociaciones –que en sí mismo actúa como signo del objeto– llega a evocarse formalmente, a rememorarse en rigor; nada de la situación global y de su global inadecuación respecto de lo mentado es objeto tampoco de una conciencia reflexiva que se haga cargo de «lo impropio» de la relación. Y, sin embargo, en esta situación habitual del representar, del juzgar y del inferir, los «subrogados sensibles», estos toscos rudimentos que quedan muy lejos de los objetos designados, permiten el curso rápido y relativamente seguro del pensamiento; ellos suelen bastar para pronunciar el juicio y evitar el error, y en los sistemas artificiales de signos sirven para potenciar exponencialmente el rendimiento intelectual, de modo parejo a como la máquina multiplica el rendimiento del trabajo humano. Claro que el problematismo del asunto se agudiza cuando además se reconoce la existencia de representaciones que se subrogan a unos conceptos de los que por principio no cabe la correspondiente representación propia. Y la serie de ejemplos es a este respecto de una llamativa riqueza y disparidad: África, el ser humano desde la perspectiva fisiológica, Dios, el espacio real, la mente de otro, la cosa externa...

Todo este orden de consideraciones apunta, pues, al concepto crucial de cumplimiento intuitivo y prefigura las diversas formas de cumplimiento que analiza la Sexta Investigación Lógica: propias e impropias, adecuadas e inadecuadas, imaginativas y perceptivas. Todo el examen roza asimismo la noción de intención «vacía» pero precisa, que será un rasgo distintivo

de los signos dotados de significación. Ninguna de ambas categorías llega, empero, a formularse, y su lugar trata de ocuparlo ese tipo especial de signo que son las notas características del objeto (*Merkmale*, *Merkzeichen*). El advertir una nota conceptual –por ejemplo, forma esférica– permitiría una trasferencia ciega de sentido y verdad, desde el fantasma que se hace presente ante la conciencia, al objeto correspondiente, igual que la noticia de la posición y enlace de las palabras formales –por ejemplo, en la transitividad de la igualdad– permite operar automáticamente una deducción simbólica, en lugar de una efectiva que avance nexo por nexo. La exploración del nivel prelógico en que necesariamente tuvieron su desarrollo primero, «natural», tanto la aritmética elemental como las formas deductivas e inductivas de inferencia, puede también mirarse, más allá de *Investigaciones lógicas*, como un antecedente remoto pero real del programa de genealogía de la lógica que décadas después asumirá la fenomenología genética.

Pocos lugares habrían sido más propicios que este ensayo para replantearse la incómoda y conocida ambigüedad que, desde las versiones de Leibniz y Kant firmadas por García Morente (y luego también la de Husserl), arrastra el término *representación* como traducción de *Vorstellung*. Las denunció, acaso mejor que nadie, el profesor apócrifo Juan de Mairena cuando enseñaba en sus primeros donaires que «las cosas están presentes a la conciencia o ausentes de ella. No es fácil probar y nadie, en efecto, ha probado que estén representadas en la conciencia». Pues justo en el ensayo de semiótica el término «representación» habría quedado libre para su aplicación restrictiva a la conciencia signitiva en que un contenido presente «está por otro» ausente, «está en representación de él». El vocablo *representación* vertería en todos estos casos, y en plena concordancia con su uso político y jurídico, los alemanes *Stellvertretung*, *Vertretung* y (en menos ocasiones) *Repräsentation*. El problema de esta solución radica, con todo, en que no hay un sustituto castellano claro, eficaz, para la traducción de *Vorstellung* a la hora de designar al género de todas las menciones objetivadoras, signitivas e intuitivas; no es claro siquiera que un término al que se encomiende hoy tal sentido llegue ya a tiempo de contrarrestar el consolidadísimo uso lato de «representación» en la lengua hablada y en el lenguaje de la psicología y la filosofía. Por todo ello hemos mantenido la traducción habitual de *Vorstellung* y recurrido a giros enfáticos, que en otras circunstancias serían incluso pleonásticos, para verter el otro grupo de vocablos: «representar delegatoriamente», «estar por o en representación de», «ser representante».

ACERCA DE LA LÓGICA DE LOS SIGNOS (SEMIÓTICA)

/340/ ¿Pero cómo es posible hablar acerca de conceptos que uno no tiene propiamente, y cómo no resulta absurdo que la más segura de todas las ciencias, la aritmética, tenga que estar fundada en tales conceptos? Vamos a responder a estas cuestiones mediante una consideración general perteneciente a la esfera de la lógica.

Los conceptos, los contenidos en general, se nos pueden dar de dos modos: en primer lugar, de modo *propio*, esto es, como lo que son; en segundo lugar, de modo *impropio* o *simbólico*, esto es, por mediación de *signos* que ellos mismos son representados de modo propio. Así, por ejemplo, toda representación intuitiva en la sensación o en la fantasía es una representación propia en tanto que no nos sirve como signo de alguna otra; si así sucediera, sería con respecto a ésta una representación simbólica.

En nuestra definición hay que tomar la palabra signo en el sentido más amplio pensable. Por lo tanto, no nos limitaremos a los signos sensibles externos que asignamos a las cosas con el fin de distinguirlas y reconocerlas más fácilmente. De esta índole son los nombres propios, como Pedro, Juan, así como los nombres de abstractos. Pero también los nombres comunes son signos. Todo nombre común es signo de una representación general, y ésta a su vez es signo de cada uno de los objetos que caen bajo el concepto abstracto correspondiente; por lo tanto, todo nombre común es en esta mediación un signo de cada uno de los objetos que abraza en virtud de esta «co-designación». Además (y esto se desprende ya del último ejemplo), toda nota característica conceptual, en cuanto sirve precisamente como nota característica, nos vale como signo. Cualquier propiedad, /341/ sea absoluta o relativa, puede servir ocasionalmente como signo característico del objeto que la posee. Esto es, claramente, la fuente de la equivocidad del nombre «nota característica»: en su significación original quiere decir lo mismo que signo, y, seguidamente, se limita a las propiedades como signos, para finalmente significar, en un sentido traslaticio, lo mismo que propiedad en general. Con todo, una propiedad no nos

sirve bajo cualquier circunstancia como nota característica, bien que ocasionalmente una cualquiera pueda servir a este fin. En ciertas ocasiones nos interesan, por ejemplo, las propiedades del aluminio como tales, en tanto que enriquecen nuestro conocimiento de este metal; en otros casos, sin embargo, las mismas propiedades precisamente, constatadas en un cuerpo todavía desconocido, pueden servirnos como signo característico de que es precisamente aluminio.

Por tanto, signo de una cosa (de un contenido en general) puede ser todo aquello que la caracteriza, que es apropiado para distinguirla de otras y con lo cual estamos luego en condiciones de volver a reconocerla. Para nosotros, sin embargo, no entra en consideración el reconocimiento meramente como un mecanismo psicológico que funciona sin que necesitemos saber de él; que, con motivo de una representación, convoca otra a la conciencia sin que tengamos que darnos cuenta (en general, cuando menos) de la circunstancia de que ha sido aquélla precisamente la que nos ha recordado ésta y la que ha vehiculado su reconocimiento. Para que sea posible el concepto de signo, para que podamos utilizar e inventar de propósito signos, la relación entre el signo y lo designado tiene que haber sido advertida de manera especial; y, en efecto, hemos tenido innumerables veces la experiencia de que las notas características sensibles externas y las conceptuales son apropiadas para dirigir nuestros pensamientos a los contenidos que las poseen. El concepto de signo es precisamente un concepto de relación; señala a algo designado.

Los signos admiten múltiples clasificaciones. Distinguimos: 1) Signos *externos* y signos *conceptuales*, o signos en sentido más estricto y notas características. Un signo externo es aquel que no tiene absolutamente nada que ver en absoluto con el concepto particular de lo designado, con su contenido, con sus propiedades particulares. En esta relación está, por ejemplo, el nombre de una persona con ella misma; la designa pero no la caracteriza.

/342/ Un signo conceptual es toda nota característica interna o externa que sirve como signo en el sentido usual de estos términos. Ambos tipos de notas características dependen del concepto particular de lo designado. Las primeras son determinaciones que están encerradas como contenidos parciales en la representación del contenido designado; las segundas son determinaciones relativas que caracterizan al contenido como uno de los fundamentos de ciertas relaciones que descansan en él. Por lo demas, es digno de advertirse el que también las notas características absolutas, consideradas con precisión, exponen determinaciones relativas. Cuando se nos describe un objeto que nos es desconocido, designándolo entre otras cosas como rojo, entonces sirve como lo característico del objeto

no la rojez como tal, sino el ser-rojo, esto es, una relación entre cosa y color que nos es bien conocida en su índole propia. Pero de esta forma las notas características externas también son relativas, sin perjuicio de su particular contenido relacional. En ellas hay, pues, una relación múltiple: la relación de la cosa designada con las otras cosas y además la relación de dicha cosa con aquella relación mediante la cual el atributo relativo gana como atributo su significado. Si, por ejemplo, la primera relación es una de semejanza entre A y B, entonces la última será aquella que posibilita el atributo «semejanza con B». Podemos expresar con palabras la representación signitiva para notas características absolutas y relativas del siguiente modo: en un caso, «algo que tiene color rojo»; en el otro, «algo que está en relación de semejanza con B».

2) Signos *unívocos* y *multívocos*, en los que a su vez hay que distinguir entre los signos que son unívocos o multívocos accidentalmente y los que son unívocos o multívocos según su naturaleza y determinación. Unívoco según su determinación es, por ejemplo, todo nombre propio; contiene, empero, una multivocidad accidental si se hallan varias personas de igual nombre. Por otro lado, todo nombre común, si *de facto* solamente existe un objeto del concepto co-designado por él, es accidentalmente unívoco, mientras que según su naturaleza y determinación es multívoco.

Por enlace y delimitación recíprocas de múltiples signos multívocos se pueden construir signos compuestos, unívocos; un procedimiento del cual el lenguaje se sirve continuamente en relación con los nombres comunes y que tiene como resultado un /343/ inmenso ahorro de signos y una notable promoción del conocimiento ampliado con signos perifrásticos.

En conexión con esto hay que referirse a la división de los signos en: 3) *simples* y *compuestos*, con la cual no hay que confundir otra particularmente importante y que se cruza con ella: 4) la división en signos *directos* e *indirectos*. Los signos y las cosas pueden enlazarse o bien de forma directa o bien de forma indirecta, por mediación de otros signos. El signo indirecto es un signo compuesto en el cual los signos parciales no están colocados unos junto a otros sino unos sobre otros y referidos unos a otros. S es un signo del objeto O en virtud de que S es un signo de So, y éste es un signo de O; o bien, S es un signo de S_1, éste un signo de S_2, éste quizá a su vez un signo de S_3, y así sucesivamente, hasta llegar finalmente al signo S_n, que designa directamente a O. Todo nombre propio es un signo directo, todo nombre común es un signo indirecto. De hecho, el nombre común designa el objeto por mediación de ciertas notas características conceptuales. El adjetivo rojo designa directamente el ser-rojo (que abraza el abstracto rojo como parte metafísica) y justamente esto puede servir entonces de signo característico del objeto mismo, si bien hay que añadir otro para hacer

unívoca la designación. Todos los signos multívocos que co-designan un determinado ámbito de multivocidad son indirectos: pues esta co-designación tan sólo puede llevarse a cabo mediante una característica general, que por lo tanto media entre el signo y lo designado.

En los signos indirectos es necesario separar lo que el signo *significa* y lo que el signo *designa**. En los signos directos ambas cosas coinciden. El significado de un nombre propio, por ejemplo, consiste en que nombra justo a este determinado objeto. En los signos indirectos, en cambio, se dan mediaciones entre el signo y la cosa, y el signo designa la cosa precisamente a través de estas mediaciones, y justo por ello constituyen ellas el significado del signo. El signo indirecto S tiene el significado de que designa directamente S_1, éste directamente S_2, y así sucesivamente, y, al final, S_n designa directamente O. De acuerdo con esto, por ejemplo, el significado del nombre común consiste en que designa algún /344/ objeto en virtud y por medio de ciertas notas características conceptuales que éste posee.

Todos los signos matemáticos superiores son indirectos, son signos de signos de signos elevándose y elevándose unos sobre otros. Se ve con facilidad que esta clasificación se cruza también con las dos primeramente citadas. En particular, es digno de señalarse que los signos parciales mediadores pueden ser tanto unívocos como multívocos, tanto externos como conceptuales (eventualmente de ambos tipos mezclados). Veremos más adelante cómo los signos indirectos, puramente externos y enteramente unívocos desempeñan (junto a los signos indirectos, mixtos) un papel de la mayor importancia en la aritmética.

5) Signos *idénticos* y no idénticos, *equivalentes* y no equivalentes. Dos signos son idénticos cuando designan el mismo objeto, o los objetos de uno y el mismo círculo de la misma manera. Uno es la mera repetición del otro, por ejemplo: caballo y caballo, cinco y cinco. Los signos idénticos y multívocos designan en general no idénticamente el mismo objeto, pero sí siempre objetos de la extensión que es idénticamente la misma y está determinada por el significado del signo.

Dos signos son equivalentes en tanto en cuanto designan de manera distinta el mismo objeto, o los objetos de uno y el mismo círculo de objetos, sea por medios distintos externos o conceptuales; por ejemplo: un par

* La oposición de los términos «significar» / «designar» traduce la de los términos alemanes *bedeuten* / *bezeichnen*. Se aprecia aquí una cierta semejanza con la distinción de Frege entre sentido y referencia (*Sinn*, *Bedeutung*). Al fin y al cabo, la significación husserliana es un modo de darse el objeto, mientras que la designación es el objeto mismo. No obstante, la naturaleza lógica y semiótica de la distinción husserliana resulta algo confusa: por una parte, parece sugerir que la relación de significación es una relación de signo a signo; por otra, en el signo directo la significación y la designación parecen coincidir en la relación con el objeto del signo.

de nombres de igual significado, como rey y *rex*; Guillermo II = el actual emperador alemán; $2 + 3 = 5 = 7 - 2 = +\sqrt{25}$.

Las definiciones en el sentido de una lógica verdaderamente formal constituyen casos particulares de equivalencias de signos. Una definición es una proposición* que expresa el significado de un signo externo mediante un signo equivalente de este género. Un signo externo directo no tiene ningún significado que pueda expresarse por medio de signos, por tanto no puede ser definido; así, por ejemplo, los nombres propios, los nombres de *abstracta*, el signo 1 y otros semejantes.

Finalmente, se pueden clasificar los signos en signos de contenidos de representación y signos de actos psíquicos y, sobre todo, de *juicios*. La mayor parte de las palabras del lenguaje son signos independientes o no independientes de contenidos. Los juicios aparecen lingüísticamente en forma de proposiciones. Los juicios matemáticos aparecen en las /345/ formas simbólicas de igualdades, desigualdades, congruencias y otras semejantes.

Los signos de contenidos se dividen en signos de *contenidos absolutos* y signos de *relaciones*, referencias y enlaces; estos últimos se expresan a menudo lingüísticamente mediante palabras sincategoremáticas, como «y», «pero». En la aritmética se distinguen los signos de números de los signos =, ≶ y de los signos de operaciones +, ·, etc.

Acerca de la división de los signos en naturales y artificiales:

Las mismas leyes naturales se encuentran a la base tanto de los signos artificiales como de los naturales. Un momento nuevo aparece en los signos artificiales por el influjo de la voluntad a la que guían motivos cognoscitivos y por la capacidad de regular mediante ella el curso de la actividad judicativa justamente conforme a este interés.

La invención de signos artificiales en general tiene lugar ya en los estadios más bajos del desarrollo humano. Las precondiciones psicológicas que tal invención exige, la capacidad de comprensión del funcionamiento de los signos y el poder de la voluntad sobre los motores psíquicos que hay a su base son tan sencillos y se realizan tan frecuentemente, que no tenemos que asombrarnos de que incluso los animales se entiendan entre sí hasta un cierto grado mediante signos. Una manifestación o exteriorización sensible, la que, por ejemplo, para un individuo particular se ofrece como signo natural, puede a la vez convertirse para otro individuo en vehículo de comprensión. El conocimiento de este resultado puede ofrecer luego la ocasión de utilizar deliberadamente ese signo natural como medio

* Para mantener la distinción entre los términos alemanes *Satz* y *Aussage*, traducimos el primero como «proposición» y el segundo como «enunciado».

de comunicación. Así, mediante el uso frecuente y recíproco surgen signos con un significado fijo y convencional. De manera semejante sucede con el surgimiento de los subrogados artificiales, por ejemplo, los primeros y más sencillos que conocemos, los signos de números. En la mayoría de las lenguas la palabra *cinco* significa lo mismo que «una mano».

Una diferenciación ulterior de los signos es la que distingue entre signos *formales* y *materiales*. Es una distinción de importancia fundamental para la lógica. Resulta revelador del estado actual de la lógica formal el hecho de que hasta hoy todavía nunca se hayan clarificado las opiniones en relación con la distinción entre forma y materia. /346/ De siempre se habían confundido aquí dos distinciones completamente heterogéneas: la distinción entre el contenido enjuiciado y el acto de juicio, por un lado, y la que existe entre los fundamentos de una relación y la relación, por el otro. Se confundía la forma del juicio y la forma de la relación. Esta confusión se encuentra de manera total y completa a la base de la antigua aclaración del juicio como una relación o enlace de representaciones. La inmensa mayoría de nuestros juicios trata de relaciones, y por ello se identificaron la operación de juzgar y la de relacionar. Con todo, en esto tampoco se procedió con la necesaria consecuencia y se asignaron las partes componentes de la relación, bien a la forma, bien al contenido. En el juicio «Dios es justo» se consideró «Dios» y «justo» como materia; en el juicio «Todos los hombres son mortales», el «todos» (como signo de cantidad en general) se asignó a la forma, en la creencia de que la cantidad concierne a la manera de juzgar. Las investigaciones de Brentano, que hacen época, han puesto fin a estas teorías erradas. De acuerdo con sus resultados, todo acto de juzgar consiste en afirmar o negar un contenido de representación. En consecuencia, si se sigue el principio hasta ahora prevaleciente de la separación de forma y materia, según el cual se cuenta en la forma todo lo concerniente a la manera de juzgar, o sea, al acto de juzgar, entonces debería considerarse como materia del juicio el contenido enjuiciado y como forma la aceptación o el rechazo. Con todo, para una lógica formal es con seguridad de mayor importancia ese otro principio de distinción según el cual lo formal se funda en el modo de relación. De hecho, las uniformidades en la construcción de enunciados, que dan ocasión a clases perfectamente diferenciadas, están ligadas casi siempre a las formas de relación, y únicamente las tramas inferenciales pertenecientes a esta esfera permiten un modo de operación formal, esto es, algorítmico, en un dominio más amplio.

Queremos ahora explicar más de cerca la distinción a la que apuntamos. En todo pensamiento compuesto distinguimos materia y forma. Los nombres están por la materia; las expresiones sincategoremáticas, que

además pueden ser simples o compuestas, están por la forma. Los nombres sirven, y ésta es su función particular, para designar los contenidos absolutos, los fundamentos de la relación. En cambio, las expresiones sincategoremáticas tienen la función de expresar la relación entre los elementos absolutos del pensamiento. /347/ Entendemos aquí la palabra relación, como en todos lados en esta obra, en un sentido muy amplio. A cuenta de ella ponemos tanto las relaciones en el sentido restringido, que pertenecen a los contenidos primarios, como también las relaciones que son vehiculadas por actos psíquicos. A nosotros nos interesan, en última instancia, tan sólo los juicios y los actos relacionantes. Concebir una relación desde «el punto de vista» de uno y otro de sus fundamentos es una actividad psíquica particular que pertenece al género del representar. Si ella se enlaza con un asentimiento o rechazo, obtenemos entonces la clase de importancia máxima de los juicios, en los que la materia está articulada y ordenada. Si nos representamos, por ejemplo, una semejanza entre A y B, entonces la actividad relacionante proporciona la representación de A con el atributo relativo «semejante a B»; el asentimiento, sin embargo, proporciona el juicio «A es semejante a B». Una relación de magnitud entre A y B proporciona la representación comparativa de A siendo mayor que B, a partir de la cual surge el juicio «A es mayor que B», etc. Los fundamentos de la relación, A y B, pertenecen a la materia; la expresión complementaria «siendo mayor que...», «es mayor que», etc., a la forma. A la forma pertenece además la diferencia de posición que caracteriza al fundamento sujeto y al fundamento predicado de la relación –digo de la relación y no del «juicio»–. Mediante la actividad relacionante pierden, en efecto, los fundamentos de la relación su igualdad de valor: el uno se convierte en fundamento principal, en sujeto, al cual se añade como atributo el estar-en-relación con el otro fundamento. El fundamento predicado es parte componente del predicado gramatical. Si digo «el oro es amarillo», entonces «el oro» es el fundamento sujeto, y el abstracto «amarillo» (la «parte metafísica») el fundamento predicado, pero el predicado gramatical es *amarillo*, es decir, «que tiene color amarillo» o «que es amarillo». El asentimiento se dirige al atributo como atributo del oro; presupone* la articulación del contenido juzgado que la actividad relacionante crea. Por lo tanto, la distinción entre sujeto y predicado pertenece total y absolutamente al contenido juzgado y no al modo de juzgar. Sólo que nosotros, en correspondencia con nuestro principio, no ponemos a cuenta de la materia el predicado completo, sino sólo el fundamento del predicado.

* Corregimos en esta frase, tras consulta a los Archivos Husserl de Lovaina, el error de la edición de *Husserliana*, que introduce el verbo *voraussagen* (anticipar) en lugar de *voraussetzen* (presuponer) (N. de los EE.).

La distinción entre materia y forma es claramente una relativa. Todo contenido representado nos puede servir ocasionalmente como fundamento de relación; por tanto, también una relación representada, /348/ un juicio de relación, un encadenamiento deductivo, pueden pertenecer a la materia. En toda inferencia deductiva los juicios individuales constituyen partes componentes de la materia. Pues una deducción es un juicio compuesto. En tales casos, el punto de vista de la consideración siempre permitirá discernir con claridad qué es la materia y qué la forma. Siempre puede preguntarse qué relación está puesta a la base.

Desde el punto de vista del juicio individual pertenece a la forma, por ejemplo, todo lo que en el enunciado expresa la relación juzgada, y al contenido todo lo que es fundamento de la relación[1]. Si uno de los fundamentos es compuesto, entonces con respecto a esta composición pertenece a la materia el elemento del enlace, a la forma el modo de enlace. En la inferencia, las premisas y la conclusión forman la materia, y su disposición, en la medida en que es significativa para la relación de las proposiciones, la forma. Sólo en un segundo nivel la forma de las proposiciones individuales pertenece a la forma, y en un tercer nivel pertenece a ella la forma de sus materias, en la medida en que el curso y el contenido de la actividad deductiva estén co-condicionados por ellas.

Dado el modo en que hemos definido materia y forma, estamos obligados a decir que la proposición existencial «A es», en que «A» es un contenido simple o no articulado o que no incluye ninguna atribución, no tiene ni materia ni forma. Para abarcar todos los juicios podríamos quizás dar la siguiente definición: a la materia pertenecen los contenidos o sustratos de nuestras acciones lógicas; a la forma, éstas mismas. Acciones lógicas son el juzgar y las actividades representativas que le sirven, ante todo: el relacionar, enlazar, separar, etc. En la proposición «A es», «A» sería entonces la expresión de la materia, «es» la de la forma. En la expresión «semejanza de A y B» pertenecerían «A» y «B» a la materia; «semejanza», así como el «y» y el «de», a la forma; pues los últimos indican una actividad relacionante y de articulación que está presupuesta en el juicio «hay una semejanza entre A y B».

La mejor prueba de que nuestra distinción de materia y forma es realmente de valor para una lógica formal la proporcionan las ciencias en que tiene lugar un inferir verdaderamente fructífero /349/ y abarcador mediante mecanismos formales: las ciencias de números, magnitudes, extensiones. Por doquier encontramos que en los signos no se distingue entre acto

1. <Anotación marginal en este lugar> *Indirectamente* pondremos la forma de la materia a cuenta de la forma del juicio si ella contribuye a fundar la relación juzgada; por ejemplo: «si A es b, entonces C es d».

de juzgar y contenido juzgado, sino entre signos de los fundamentos de la relación y signos de las relaciones; además, estos últimos pueden ser de dos tipos: unos expresan que existe o no existe una relación e implican por lo tanto un enjuiciamiento; mientras que los otros no hacen tal cosa, sino que indican meramente la formación de una representación compuesta de una relación. Así, por ejemplo, son del primer tipo, en la aritmética los signos $=$, $\lesseqgtr$, $\mp$, $\equiv$, etc., o en la geometría, los signos $\sim$, $\cong$, etc.; $=$ significa: «es igual», $>$ significa: «es mayor que», etc. Los signos de las operaciones aritméticas $+$, $\cdot$, etc. son del segundo tipo. No es necesario en los modos formales de proceder un signo especial para el asentimiento o rechazo.

División ulterior de los signos en naturales y artificiales:

No es aquí nuestra tarea describir en detalle cuán inmensa importancia tienen las representaciones impropias, como los símbolos en general, para la totalidad de nuestra vida psíquica. Ellos comienzan a introducirse en las fases más tempranas del desarrollo psíquico y lo acompañan hasta las fases más elevadas del desarrollo, extendiéndose cada vez más, cumpliendo funciones cada vez más comprensivas y complicadas. Y aun podemos afirmar más: no se limitan a acompañar al desarrollo psíquico, sino que lo condicionan esencialmente, lo hacen primerísimamente posible. Sin la posibilidad de emplear signos característicos externos y permanentes como apoyos de nuestra memoria, sin la posibilidad de utilizar representaciones simbólicas sustitutorias de las representaciones propias más abstractas y que son difíciles de distinguir y manejar, o sustitutorias incluso de las representaciones que sencillamente nos están negadas como propias, sin ello no habría ninguna vida intelectual superior, mucho menos una ciencia. Los símbolos son el gran medio auxiliar natural mediante el cual podemos quebrar las barreras originariamente tan angostas de nuestra vida psíquica, mediante el cual estas imperfecciones esenciales de nuestro intelecto pueden tornarse, al menos hasta un cierto grado, inocuas. Por rodeos peculiares, que ahorran el pensar más elevado, ellos capacitan al espíritu humano para rendimientos que él mismo nunca podría alcanzar de una forma directa, en un auténtico /350/ trabajo cognoscitivo. Los símbolos sirven a la economía del rendimiento del trabajo intelectual como las herramientas y las máquinas lo hacen a la economía del rendimiento del trabajo mecánico. A pulso, ni el más excelso dibujante traza un círculo tan perfecto como lo hace el escolar con el compás. El hombre más inexperto y débil rinde incomparablemente más con una máquina (con tal que sepa manejarla) que el más experimentado y fuerte sin ella. Y no de otro modo sucede en la esfera intelectual. Quítese al mayor genio las herramientas simbólicas y él se volverá menos capaz que la

cabeza más limitada. Hoy en día, un niño que ha aprendido cálculo cuenta con mayores capacidades que los más grandes matemáticos de la Antigüedad. Problemas que para éstos eran apenas practicables y completamente insolubles los resuelve hoy un principiante sin particular esfuerzo ni especial mérito. Y así como las herramientas dibujan una serie escalonada de complicación siempre creciente hasta las máquinas más maravillosas, serie que refleja el progreso de la humanidad en el rendimiento del trabajo mecánico, así sucede también con los símbolos en relación con el rendimiento del trabajo intelectual. Con el uso consciente de símbolos se eleva el intelecto humano a un nuevo nivel, al nivel verdaderamente humano. Y el progreso del desarrollo intelectual corre paralelo a un progreso en el arte de los símbolos. El grandioso desarrollo de las ciencias de la naturaleza y el de la técnica, que está fundado en aquél, son ante todo la gloria y orgullo de los últimos siglos. Pero no parece merecer menos títulos de gloria ese notable sistema simbólico, nunca esclarecido todavía, al que ellas deben casi todo y sin el cual la teoría como la práctica estarían completamente desamparadas: el sistema de la aritmética general, la más maravillosa máquina intelectual que nunca ha surgido.

Entre los signos, las *representaciones «impropias»* desempeñan un papel particularmente importante. De acuerdo con nuestra definición, todo contenido que nos es dado no como lo que es sino sólo indirectamente, por medio de un signo cualquiera, es uno que está representado impropiamente. Según esto, es claro que los conceptos de signo y de representación impropia no coinciden. Toda representación impropia es, sí, un signo, pero no ocurre a la inversa que todo signo sea una representación impropia. Si una cosa nos es dada no directamente sino sólo por mediación /351/ de signos, entonces el complejo formado por estos signos, o el signo compuesto a partir de ellos, *está por* la cosa o *en representación* de ella. Pero no todo signo tiene esta función de representante, y tampoco todo signo es apropiado para ella. Pues sólo cuando el signo es unívoco, cuando por sí solo se basta para dar a conocer la cosa, sea externa, sea conceptualmente, ésta es dada de modo indirecto a través del signo; sólo entonces puede el signo servir de representante de la cosa.

Por lo demás, aquí no se deben tomar con precipitación el concepto de signo unívoco y el de representación delegatoria en un sentido estricto, lógico. La posibilidad psicológica de la representación delegatoria exige tan sólo la univocidad del signo en sentido psicológico. En y por sí y considerado desde un punto de vista lógico, el signo puede ser multívoco, pero bajo las circunstancias efectivas *hic et nunc*, en esta dirección dominante del interés, es unívoco, y por ello apropiado para representar delegatoriamente. Sólo allí donde queramos utilizar representaciones impropias con

fines cognoscitivos (eventualmente con conciencia particular de su función) tenemos que deshacernos de todas las «circunstancias» accidentales y cambiantes y, de este modo, otorgar a los signos un significado lógico bien definido, que les preste estricta univocidad. Para resaltar más plenariamente la mencionada distinción entre representación impropia y signo queremos formular la definición del primer concepto como sigue: todo signo (simple o compuesto, externo o conceptual, etc.) que funciona como representante de la cosa que designa es una representación impropia.

Esta representación delegatoria puede entonces ser pasajera o (más o menos) permanente. Las representaciones impropias:

1) pueden servir como meros mediadores en la producción de las representaciones propias que corresponden a ellas. De este modo funcionan, por ejemplo, las señales convencionales, las secuencias mnemotécnicas de palabras, los versos aprendidos mecánicamente y casos semejantes.

2) las representaciones impropias también pueden, sin embargo, sustituir a las propias como representaciones subrogadas. Aquí hay que distinguir a su vez dos casos:

A) Las representaciones impropias sirven como meros /352/ sustitutos cómodos de las propias con el fin de descargar una actividad psíquica superior. Como actividades psíquicas superiores valen en esta perspectiva: el representar en la fantasía frente al tener sensación; el representar contenidos más abstractos frente a los más concretos; la representación de relaciones frente a la de contenidos absolutos; el representar en actos de orden superior frente al representar en actos de orden más básico y, de acuerdo con ello, también el representar una pluralidad frente al representar un contenido singular; el representar actos psíquicos frente al representar contenidos primarios y, de acuerdo con ello, también el representar una relación psíquica frente al representar una relación primaria de contenido. Se trate de lo que se trate, los contenidos que exige una actividad psíquica inferior, pero sobre todo los contenidos primarios y relaciones primarias, funcionan como subrogados de los, dicho con brevedad, superiores. En el curso de todo pensar acelerado prevalecen en medida extraordinaria las representaciones impropias del tipo aquí contemplado. Palabras o signos escritos, acompañados de oscuras sombras de fantasmas, en y con ciertas notas características individuales y abruptas, brotes rudimentarios de actividades psíquicas superiores, etc., todo ello sin un contenido o consistencia fijos, tan pronto encogiéndose a la mera representación de una palabra, como aproximándose en este o aquel respecto a la claridad de la representación efectiva: esto es lo que en el fondo vienen a ser nuestros pensamientos. Y con tanta perfección y seguridad se subrogan

a los conceptos efectivamente intendidos, que en la mayoría de los casos ni nos damos cuenta de la diferencia entre ambos, a pesar de la inmensa distancia que los separa. Los signos y rudimentos están en representación de los conceptos efectivos, pero que los representan delegatoriamente es algo que nosotros no advertimos. ¿Cómo es posible que semejantes subrogados, en tan alto grado pobres y tan internamente extraños, al menos en parte, al concepto verdadero de las cosas, puedan en efecto sustituir a las cosas mismas y suministrar los fundamentos de los juicios, los actos de voluntad, etc., que apuntan a ellas? La respuesta es: en virtud de que los signos representantes (que de momento en momento cambian en referencia a las mismas cosas) o bien incluyen en sí como partes componentes las notas características a las que el interés momentáneo justamente se dirige, o cuando menos tienen la capacidad de servir de punto de partida y de enlace de los procesos o actividades psíquicos que conducirían a estas notas características o incluso a los conceptos completos, y que nosotros /353/ podemos, siempre que se requiera, desencadenar y engendrar. Si se trata, por ejemplo, del concepto de una esfera, con la palabra surge rápida como un destello la representación de una bola, en la cual se atiende en especial sólo a la forma. Esta representación acompañante, cuya nota característica brinda una burda aproximación al concepto intendido y de esta manera lo simboliza, puede a continuación desaparecer de nuevo, dejando tras de sí la mera palabra; pero su aparición sí que alcanzó para aseguramos la familiaridad con la cosa. A menudo puede bastar incluso la palabra sola, con el juicio de reconocimiento reproducido en un destello. En el curso del flujo ulterior de pensamiento se destaca luego, del tesoro de la memoria, este o aquel momento, del que justamente necesitamos; por ejemplo, la definición geométrica –sea como mero enunciado en el complejo de sonidos reconocido, sea en la forma de una «imagen sensible» más pobre (quizás tres o cuatro segmentos de igual longitud, que irradian de un punto a modo de fantasmas burdamente imprecisos)–, o el modo de producir la esfera mediante rotación de un círculo o algún otro teorema, etc. Todo esto es reproducido con el grado de aproximación al correspondiente concepto efectivo que ahora necesitamos, bien al instante y de forma inmediata, bien en pasos sucesivos. Se da aquí por supuesto que los procesos de reproducción requeridos discurren con absoluta fiabilidad. Cuando esto no sucede, cuando la memoria nos falla, cesa al punto también la comprensión, los símbolos no cumplen su finalidad, el flujo de pensamientos se interrumpe, y hasta advertimos ahora que nos faltan los conceptos verdaderos.

De esta manera, por tanto, a cada representación efectiva pertenece un complejo de recuerdos más o menos rico: palabras, proposiciones, fantasmas dotados por costumbre de ciertas notas características absolutas o re-

lativas, que están íntimamente enlazados por asociación y de los cuales, según la dirección del interés, se reproducen ya éstos, ya aquéllos. Y ello no se piensa como si el interés debiera o pudiera dirigirse a algo inconsciente (a saber, a los contenidos inconscientes depositados en el baúl de la memoria). El interés apunta de modo natural sólo al contenido efectivamente presente; pero este acto psíquico constituye la causa psicológica para la reproducción de un contenido ligado asociativamente con el que ahora está presente, el cual /354/ estuvo unificado con el otro en un momento anterior y se encontraba a la base de un interés del mismo tipo.

En el curso del flujo acelerado del pensamiento, los signos se subrogan (como ya se ha explicado) sin que tengamos conocimiento de ello. Nosotros creemos estar operando con los conceptos efectivos. Pero incluso si, obligados a la reflexión, advertimos la verdadera situación –como cuando, repentinamente inseguros, meditamos sobre el sentido de una palabra–, nos contentamos por lo general con meros subrogados. Cualesquiera restos reproducidos y un vivo juicio de reconocimiento a ellos ligado nos bastan. Ellos nos aseguran la posibilidad de que en todo momento seríamos capaces de explicitarnos el contenido pleno del significado de la palabra. Sentimos familiaridad con la cosa y seguimos adelante en la confianza de que el mecanismo de reproducción funcionará bien.

B) La clase de representaciones subrogadas de que nos hemos ocupado hasta aquí se caracteriza por el hecho de que las representaciones propias en cuyo lugar entran los subrogados se encuentran en todo momento a nuestra disposición. Allí donde el interés sólo pueda ser satisfecho por dichas representaciones propias, ellas emergen de nuevo de la memoria. Es claro también que la existencia pasada de las representaciones propias es el presupuesto de esta sustitución que llevan a cabo las impropias. Cosa muy distinta en todos estos respectos sucede con las representaciones simbólicas de la segunda clase. Éstas no están al servicio de la mera comodidad del pensar, no son signos o abreviaturas de las representaciones propias y originarias, en todo momento fácilmente reproducibles. Los símbolos se refieren, enteramente al contrario, a cosas cuya representación propia nos está vetada, sea temporal, sea permanentemente. En muchos casos corresponde a las representaciones propias, cuando menos, una prioridad psicológica por delante de las simbólicas. Así sucede en muchas representaciones de la fantasía y en todas las del recuerdo. En las primeras aún es posible que los objetos correspondientes alcancen con posterioridad una representación propia, como cuando pienso en un cuadro que se encuentra en la habitación contigua y voy allí y lo veo; frente a ello, los objetos de las últimas permanecen para siempre inaccesibles a toda supuesta conversión en representación propia. No hay ningún poder

en el mundo que pueda convocar de nuevo a la realidad a un acontecimiento pasado del que yo tengo recuerdo. 355 Es claro que esta diferencia vale en general. Del otro lado hay un sinnúmero de casos en que a la representación simbólica le corresponde la prioridad con anterioridad a la representación propia. Y también aquí los diversos casos se separan en dos grupos, según que la representación propia intendida pueda ser posteriormente traída a la realidad de nuevo o ello nos esté vetado para siempre. Ejemplos que se ofrecen con facilidad pueden ilustrar esto. Leemos comprensivamente un informe de un viaje de exploración geográfica sin que hayamos visto jamás paisajes, hombres, animales, etc. de la clase de los descritos, y mucho menos todavía a esos mismos descritos. Pero sí puede suceder que alguna vez viajemos allí y que los lleguemos a conocer con posterioridad. Con la mayor facilidad sucede esto en los casos en que los objetos descritos pertenecen a una clase que nos es bien conocida de antes. Las notas características individuales están dadas, y en la fantasía ponemos por obra con facilidad su agrupación y conexión según modelos conocidos, y la representación de algo que se parece al fantasma formado nos sirve como sustituto suficiente de la cosa, que ahora también puede ser reconocida en caso de que ella misma dé en aparecer. Una vez que estamos suficientemente familiarizados con las ricas representaciones simbólicas que así han surgido tiene lugar en seguida su sustitución por representaciones sustitutorias más cómodas, más pobres en contenido o completamente externas (por tanto, por una simbolización de segundo orden), en correspondencia con la tendencia repetidamente mencionada de nuestro espíritu a la economía. Consideremos ahora ejemplos del otro grupo. Ya conceptos del tipo de «África», «la Tierra» y semejantes, si bien estrechamente emparentados con los conceptos arriba citados, pertenecen a este grupo; también el concepto de hombre en el sentido de la fisiología y la psicología y, en un sentido análogo, el concepto de un animal o de una planta, los conceptos de las ciencias, etc. Un complejo enormemente grande de representaciones impropias, ordenadas en conjunto mediante juicios de múltiples tipos, junto con la posibilidad de una extensión ilimitada aunque demarcada por notas características, forma la suma de lo que el mejor conocedor de un concepto tal puede hacerse presente o puede designar indirectamente como perteneciente al concepto. Naturalmente tampoco operamos aquí con los complejos como tales, ni siquiera en la esfera de ellos que está a nuestra disposición, sino con escuetos subrogados, por tanto con símbolos indirectos, los cuales designan y sustituyen a los conceptos intendidos gracias a la mediación de notas especialmente características (que forman el núcleo en torno al cual todas las /356/ restantes cristalizan) y de signos externos. La mayor distancia

respecto de las representaciones efectivas se alcanza, en la formación de una representación simbólica, en conceptos como «Dios», «cosa externa», «espacio real», «tiempo real», «el alma de otra persona», etc., y, además, en la formación de conceptos contradictorios como «hierro de madera», «cuadrado redondo» y semejantes. Mientras que en los ejemplos precedentes siempre cabe pensar que una extensión en cierto modo cuantitativa de las capacidades intelectuales posibilitaría una representación efectiva (por ejemplo, de África), es claro, por lo que se refiere a los ahora introducidos, que ningún aumento de esas facultades, sea del tipo que sea, podría conducirnos a los conceptos intendidos; en unos, porque un juicio evidente nos garantiza la incompatibilidad de las notas características; en otros, porque lo intendido se piensa mediante determinaciones negativas pertenecientes a contenidos conceptuales expresamente extrapsíquicos y, por tanto, irrepresentables; algunos de ellos contienen como nota característica, además, los conceptos de incrementos infinitos y, ciertamente, no ya en el sentido de lo ilimitado sino de un infinito actual (como, por ejemplo, el concepto de Dios, las infinitas perfecciones); conceptos cuya conversión en propios presupondría una facultad psíquica actualmente infinita que no podemos concebir en absoluto.

La comprensión psicológica de las representaciones subrogadas de la clase aquí considerada no exige, en comparación con las de la clase anterior, ningún nuevo principio. Sólo es digno de mención el hecho de que a las representaciones simbólicas que se derivan de las propias que les corresponden, les conviene según la naturaleza de la cosa una prioridad psicológica respecto de aquéllas que no han surgido de esta manera. Para que pueda tener lugar una formación de representaciones simbólicas que no se han fundado mediante representaciones propias precedentes tenemos que estar ya muy familiarizados con esa igualdad de valor en la práctica de las representaciones propias y de sus símbolos, que posibilita que los últimos sean utilizados en lugar de las primeras. El hecho de que con el perfeccionamiento del lenguaje las representaciones impropias de este tipo hubieran de alcanzar cada vez mayor extensión y importancia no requiere ninguna explicación particular. Con el desarrollo del lenguaje iba de la mano la formación de conceptos de nivel superior. Toda composición de conceptos de notas, enlazadas mediante el concepto indeterminado de algo /357/ (o un sustituto equivalente), podría ahora servir como representación simbólica sobre la base de la relación conocida entre símbolo y cosa.

Queremos ahora tratar algunos puntos de una mayor importancia, que afectan a las representaciones impropias en su totalidad. Conectamos para ello con una distinción que ya hemos indicado, a saber: no se debe confundir el hecho del uso de representaciones subrogadas con el

conocimiento de dicho uso. Este último falta en muchos casos, si es que no en la mayoría: los rudimentos y los signos se subrogan, pero que lo que hagan es algo que no advertimos. Incluso allí donde la relación de símbolo copertenece al contenido de la representación impropia suele ella perderse al introducirse una subrogación de segundo orden. Se habla, por ejemplo, de Bismarck. Que mi representación de él es impropia me es perfectamente conocido, y su carácter simbólico copertenece incluso a su contenido total; pero en el acelerado flujo de pensamiento se subroga a ella una abreviatura, acaso una rudimentaria imagen de la fantasía, y se pierde la relación de signo. Las representaciones impropias son los fundamentos de nuestra práctica judicativa común. Si es seguro que por lo general operamos con signos sin un conocimiento particular de que lo hacemos, es claro entonces que para nuestro juzgar práctico la circunstancia de que los signos son signos no puede tornarse operativa como motivo de conocimiento, y esto aun cuando los juicios apunten a los conceptos propios y no a los símbolos. Es seguro por ello que en la actividad judicativa práctica no son motivos lógicos –esto es, del conocimiento– los que nos guían, sino leyes psicológicas ciegas. Nosotros no operamos, pues, con los signos en lugar de con las cosas acaso porque hayamos hecho una inducción, porque multitud de experiencias nos hayan enseñado que los signos y las cosas están en una relación tal que un proceder judicativo que se base en signos se revela como correcto, todas las veces, también para las cosas correspondientes. No es así. Procedemos sin reflexión, por tanto también sin inducción. La verdadera relación es mucho más sencilla. Al juzgar seguimos la tendencia de la asociación de ideas, que, según el curso de nuestros intereses, reproduce tan pronto este como aquel grupo del complejo asociativo perteneciente al concepto; y nuestros juicios e /358/ inferencias, ligados a esos rudimentos, tan pronto más ricos, tan pronto más pobres –a veces, como veremos, permanente y exclusivamente ligados a signos–, se comportan, no obstante, como si a su base estuviera en todo momento y siempre idéntico el auténtico y verdadero concepto de la cosa; y lo cierto es que esto sucede sencillamente porque no advertimos que operamos con subrogados en lugar de con los conceptos plenos. Así, pues, sucede con nuestros juicios cosa parecida a lo que pasa con nuestras representaciones: en lugar de los juicios propios tenemos juicios simbólicos, pero que lo sean no lo advertimos.

Con todo, no debemos darnos por satisfechos a propósito de la clarificación de los hechos psicológicos. En los juicios viene a consideración un punto de vista que falta en las representaciones, a saber, la doble cuestión de la justificación y de la verdad. En lo que al aspecto subjetivo de ella se refiere, nuestra pregunta reza así: ¿con qué derecho operamos en nuestra

actividad práctica judicativa del modo descrito, es decir, en lugar de con los verdaderos conceptos, con símbolos? La respuesta está contenida en las discusiones anteriores. Procedemos sin ninguna justificación, nos guía no «una» motivación cognoscitiva sino «un» mecanismo psicológico.

Con esto, sin embargo, no queda resuelto el segundo aspecto de la cuestión, el objetivo, el relativo a la verdad. Un proceder lógicamente injustificado muy bien puede conducir al final a un resultado verdadero. Tal caso se da aquí, y es en efecto extraordinariamente notable. A priori sería perfectamente pensable que una cierta disposición psíquica de nuestra naturaleza empujara a nuestro juzgar práctico (extralógico) siempre o predominantemente al error, y sólo de forma excepcional a la verdad. En la realidad sucede justamente lo contrario. Por término medio nos manejamos muy bien a la hora de juzgar con subrogados (y la incomparable mayoría de todos los juicios es de este tipo). Se trata de un hecho metafísico muy interesante. Aquí podría ponderarse, trasladando una observación humeana, que corresponde a la sabiduría general de la naturaleza el asegurar mediante un impulso mecánico una actividad del alma tan esencial para la conservación del género humano: impulso mecánico éste, que en su efectividad media permanece libre de error, que se hace valer casi desde el comienzo de la vida y del pensar y que es independiente de las esforzadas, engañosas y sólo posibles en un período más maduro del desarrollo /359/ fundamentaciones de la razón. Más recientemente quizás se preferirá explicar esta tendencia teleológica de nuestra naturaleza por principios darvinistas. Pero todo esto no nos incumbe nada aquí, donde no nos ocupamos de metafísica. A lo que nosotros aspiramos y debemos aspirar es a una clarificación lógica de esta situación. ¿Cómo es ello? ¿Una clarificación lógica de un proceder reconocido como ilógico –se preguntará–? ¿No hay en ello un contrasentido? No es difícil aclarar lo atinado de nuestra intención. Si un proceder judicativo típico conduce, aunque no se guíe por motivaciones cognoscitivas, a resultados correctos, entonces debemos buscar y encontrar en su construcción interna –en caso de que ésta nos sea transparente– la fundamentación de por qué él es apropiado para producir verdad (si bien no conocimiento). Con otras palabras, debe ser posible indicar un proceder lógico paralelo que explique lógicamente el mecanismo del proceso judicativo y que, en cierto modo, interprete éste como si hubiera sido inventado racionalmente por medio de aquél; con su ayuda conseguimos comprender por qué dicho proceso no-lógico tuvo que funcionar, en efecto, como uno lógico, y ésta es la clarificación lógica de que hablábamos arriba.

Preguntamos, pues: ¿cómo es posible que en la praxis habitual del juzgar podamos pasarnos sin los conceptos propios? Creemos juzgar sobre ellos, pero a la base de nuestros juicios están sólo esos subrogados

tan pobres y múltiplemente cambiantes (¡y cambiantes, ciertamente, con respecto a la misma cosa!). ¿Cómo es posible que nuestros juicios sean independientes de estos subrogados y que se confirmen para los verdaderos conceptos, que son a los únicos a los que apuntan?

Con el fin de dar una respuesta hemos de distinguir dos clases principales de casos: 1) aquellos en que el proceso, tanto en los pasos singulares como en su encadenamiento, encierra un juzgar propio, que, aunque no advertido particularmente, sólo tiene carácter simbólico en virtud de que la materia juzgada consiste en subrogados en lugar de en representaciones propias; 2) aquellos casos en los que el juzgar mismo es impropio, y lo es de tal manera que entran en escena signos externos, como enunciados y complejos sistemáticos de enunciados, que se subrogan a juicios y deducciones.

Para la primera clase, la fácil solución del /360/ enigma es la siguiente. Es correcto que nuestros juicios implican sólo subrogados vacilantes, oscuros, cambiantes. Pero estos subrogados encierran a cada momento precisamente las partes componentes y notas características de los verdaderos conceptos, a los que se dirige el interés judicativo. Como objetos de una atención especial, éstos no se representan de manera oscura y vacilante, sino con el grado de distinción que el juzgar exige, aunque las restantes partes componentes de los subrogados sean ahora tan nebulosas como siempre; puede suceder que cambien de un momento al siguiente, pero en esto siguen al cambio del interés judicativo. Si ahora preguntamos por el valor cognoscitivo de estos juicios, es claro que ellos han de tener validez para los conceptos propios, en cuanto éstos comparten justo las notas especialmente atendidas y juzgadas de los subrogados, del mismo modo que tendrían validez para todo aquello a lo que convinieran estas notas características. Considerado lógicamente, está a la base, pues, el siguiente esquema: un juicio se enlaza a una X exclusivamente en la medida en que posee la nota característica α; O posee la nota α; por tanto, el juicio vale también para O precisamente en el mismo respecto. El signo X está delegatoriamente por nuestra representación simbólica, como acaso un fantasma completamente oscuro en lo restante, pero en el que se atiende y juzga exclusivamente la nota α. Justo ésta es también común a la cosa intendida (O) y por ello vale también el juicio para ella. En el curso natural de nuestro pensar no se encuentra ninguna huella de consideraciones lógicas de esta clase. Nuestro juzgar práctico no es justamente juzgar lógico. Obtenemos juicios sobre la base de subrogados y, despreocupados de la cuestión de derecho, los manejamos sin más como juicios acerca de los conceptos propios. Pero aquí reconocemos por qué una actuación tal no conduce a ningún error; vemos que el proceso no-lógico produce el

mismo resultado que el lógico, con la única diferencia (teórica, pero no esencial para la práctica) de que el último ofrece una intelección de la justificación y el primero no.

Hasta aquí, hemos investigado meramente los fundamentos para la verdad objetiva de los juicios singulares del tipo considerado. Es claro, no obstante, que para la comprensión de las inferencias deductivas de esta clase no hay que añadir nada esencialmente nuevo. Si los juicios singulares sobre subrogados son equivalentes a los que versan sobre los correspondientes conceptos propios, así también un proceder deductivo con juicios /361/ del primer tipo será equivalente a un proceder con juicios del otro tipo.

Dirijamos nuestra atención ahora al segundo grupo de casos, en el que a la base de nuestros juicios hay meros símbolos externos, mientras a la vez avanzamos sin obstáculos en el proceso judicativo. Esto resulta posible en virtud de que el juzgar mismo no es, como hace un momento, uno propio, sino que aquí es externo-impropio. Los signos sensibles de las representaciones (por ejemplo, los nombres) son enlazados precisamente con ellas para la aceptación o el rechazo; surgen proposiciones; los encadenamientos sistemáticos de proposiciones simbolizan inferencias deductivas y el proceder judicativo consiste ahora en que un progreso externo a lo largo de la cadena de signos se subroga a la deducción efectiva. Algunos ejemplos lo aclararán: a es mayor que b, b mayor que c, éste mayor que e, por tanto a es mayor que e; a = b, b = c, c = d, d = e, por tanto a = e; todos los A son B, todos los B son C, todos los C son E, por tanto todos los A son E. En estos ejemplos las letras pueden entenderse siempre como nombres de los contenidos a los que apunta nuestra actividad judicativa. Las deducciones de este tipo las llevamos a término por lo general de manera simbólica. Ya en los pasos singulares no nos atenemos con frecuencia ni a los contenidos propios y completos, ni a los contenidos parciales subrogados, sino sencillamente a los nombres o signos escritos, de manera que *eo ipso* no puede hablarse en absoluto de un juzgar y deducir propios. Mecánicamente recorremos la serie, enlazamos y eliminamos los miembros, como exige el patrón, y obtenemos así un juicio simbólico (una proposición) que vale para nosotros como signo de una verdad. Más a menudo, sin embargo, los pasos singulares se llevan a cabo en un enjuiciar efectivo; pero puesto que los resultados de él se expresan simultáneamente en signos exteriores, por ejemplo en proposiciones, éstos entran en el curso ulterior del proceso subrogándose a los juicios efectivos, y la inferencia tiene lugar, ahora como antes, de un modo exterior y simbólico.

De nuevo no preguntamos por la justificación lógica de estos modos simbólicos de proceder. Que son simbólicos es algo que ni siquiera

advertimos. Los seguimos sin reflexión y no acaso por una inducción previa o por algún otro pensamiento que los justifique. No se trata de métodos lógicos conformes al arte lógica, sino de procesos mecánicos surgidos de forma natural. /362/ Nuestra pregunta reza de otro modo, y es: ¿en qué se funda el valor de verdad de los resultados de estos mecanismos naturales? La respuesta exige algunas reflexiones. En primer lugar hay que destacar aquí que semejantes modos simbólicos de proceder no poseen la misma originalidad que los modos efectivos de proceder correspondientes a ellos; más bien, se han construido a partir de estos últimos en forma de cómodas simplificaciones. El carácter uniforme de las inferencias deductivas de un cierto tipo, plasmado en las uniformidades de la expresión externa, lleva por sí mismo y de manera natural, sin particular reflexión, a seguir estas uniformidades de la expresión también allí donde faltan las actividades psíquicas que las fundan. De nuevo es la fuerza de la asociación de ideas el motor invisible del proceso, pero desde luego aquí funciona de un modo totalmente peculiar. La conclusión no es reproducida de golpe, en un acto; pues esto presupondría que nosotros hubiéramos realizado ya repetidamente esa misma deducción con las mismas premisas, mientras que lo característico del proceder reside precisamente en que se utiliza en cada *nuevo* caso de modo mecánico y con éxito. La reproducción sucede indirectamente, por mediación de la *forma*. Por esto entendemos algo semejante a lo que la lógica formal entiende cuando habla de formas de deducción, sin atenernos, claro está, a la explicación que ella da de estas formas como tales, sino sólo al uso fáctico que hace de ellas. La forma de una deducción consiste en el modo externo de encadenamiento y disposición de las premisas. De este modo obtiene cada una de las premisas y, con ello, también cada uno de los nombres contenidos en las premisas un determinado lugar sistemático. Estructuras internas del sistema de juicios entretejidas en el proceso intelectual de deducción son, naturalmente, las que fundamentan la forma sistemática de la expresión lingüística y le prestan una generalidad que se extiende mucho más allá del caso concreto. Aquí no tenemos que tratar acerca de esto. Baste señalar que son pensables innumerables deducciones que se manifiestan externamente de la misma forma. Si tenemos más a menudo deducciones de una forma determinada, y llevadas a cabo de manera efectiva, y si su tipo sistemático es fácil de captar, entonces éste se grabará en la memoria, y con posterioridad bastará un sistema de premisas conforme para reproducir la conclusión. /363/ Del mismo modo que juzgando y hablando paso a paso caemos en los patrones que nos son bien conocidos, la reproducción que se apresura en surgir nos proporciona la forma de la conclusión.

Pero no solo la forma proporciona la reproducción, también lo hace el contenido que la llena, esto es, los nombres que completan la conclusión plena. De hecho, puesto que, como explicamos, cada nombre tiene un lugar sistemático, y en la conclusión vienen a conectarse nombres en posición característica completamente determinada (como en los ejemplos anteriores el *primero* y el *último* nombre), los valores de posición sirven como momentos reproductivos que convocan a los nombres correspondientes y de este modo posibilitan una reproducción completa de la conclusión en su totalidad.

Después de haber alcanzado mediante estos análisis un conocimiento más preciso del mecanismo psicológico natural de deducción simbólica, será posible construir el proceder lógico paralelo que resuelve nuestra pregunta y que nos proporciona la explicación de por qué aquel proceso mecánico ha de producir resultados correctos. Para que un mecanismo tal pueda formarse y funcionar, las deducciones implicadas y sus correlatos lingüísticos deben satisfacer ciertas exigencias. Enumerémoslas. En primer lugar, es de la naturaleza de los medios lingüísticos de designación de los que se hace uso el que, si bien no bajo toda circunstancia, sí sean unívocos en los enlaces sistemáticos que aquí intervienen. Las formas sistemáticas de conexión de las palabras deben reflejar con precisión las de los pensamientos; de otro modo, en ningún caso podrían las primeras convertirse en subrogados habituales de los últimos. Las multivocidades obligarían, a pesar de toda reproducción, a llevar a cabo siempre las representaciones, juicios y deducciones efectivos, y un mecanismo resultaría imposible. Pero el sistema de signos ha de poseer aún otra propiedad más especial, teniendo en cuenta que una reproducción de la conclusión ha de ser posible sobre la única base de las premisas. Evidentemente, la parte del sistema que contiene las premisas en la ordenación y conexión pertinentes debe determinar de un modo puramente formal y además unívoco la otra parte del sistema que contiene la conclusión; sólo entonces la fantasía reproductiva puede construir al instante (del modo descrito más arriba), en los casos en que sólo está dada la primera, /364/ la segunda que falta: la conclusión. En atención a la univocidad de la designación, se sigue que también el correspondiente sistema de juicios debe estar constituido de tal modo que el conjunto de las premisas judicativas determine unívocamente el juicio de la conclusión. Todo esto lleva a una importante consecuencia. Si una determinada forma deductiva, y por lo tanto también la clase general de consecuencias que caracteriza, cumple todos los requisitos, el conocimiento de este estado de cosas nos capacitará, deliberadamente y sobre fundamentos lógicos, a sustituir la deducción efectiva por una simbólica. Así pues, tan pronto

como está dado *in concreto* un sistema de premisas perteneciente a esta clase, podemos construir la conclusión sobre la única base de las expresiones del lenguaje y sin hacer referencia a los correlatos psíquicos, y tenemos la plena seguridad lógica de poseer en el juicio correspondiente la conclusión pretendida, la correcta. Lo que de esta manera hacemos con fundamentos cognoscitivos lo hace el mecanismo de la reproducción por causalidad ciega. Para que dicho mecanismo pueda formarse y funcionar sí son necesarias, como vimos, precisamente esas propiedades de las deducciones que, de ser reconocidas, justificarían lógicamente el proceder mecánico. Las condiciones necesarias y suficientes del procedimiento mecánico ciego, por un lado, y del mecánico lógico, por el otro, son la univocidad de la expresión lingüística y la determinación unívoca de la conclusión mediante las premisas, tanto por el lado psíquico como por el simbólico. Nuestra tarea queda de este modo solventada: la teleología aparente del proceso natural queda aclarada por completo. Pero es de particular interés en todo ello la circunstancia de que el procedimiento lógico que corre paralelo es también mecánico, sólo que la disposición del mecanismo está concebida de modo ajustado al fin sobre la base de consideraciones lógicas; su generalidad se concentra en una regla lógica que para la correspondiente clase de formas deductivas enseña cómo ha de sustituirse la deducción propia por una operación externa con signos lingüísticos y de este modo engendrarse la expresión lingüística de la conclusión por medio de dicha operación. Pero en esto consiste toda deducción formal en el auténtico y justo sentido de la palabra. /365/ Nuestra teoría de la aritmética proporcionará las pruebas más vinculantes de que semejante instrumento no es acaso (como podría suponerse a la vista de los ejemplos anteriores) insignificante, sino, por el contrario, de la mayor importancia para el progreso científico.

Los investigaciones que hemos llevado a cabo hasta ahora valían para los símbolos y procesos simbólicos del nivel más bajo, para aquellos que en el curso del pensamiento natural, no reflexivo, en virtud de la contextura legal de nuestra naturaleza, entran subrogativamente en lugar de los juicios y procesos deductivos, sin que haya ninguna conciencia particular de esta su función, y mucho menos todavía de que ciertos motivos lógicos (sean anteriores o concomitantes) regulaban su uso. Pero junto a estos subrogados *naturales* (así podemos designarlos en forma breve) utilizamos –en el ámbito más amplio– los artificiales. Inventamos símbolos y procesos simbólicos o utilizamos los que otros han inventado como apoyos y subrogados de representaciones y procesos judicativos, y procedemos deliberadamente, con pleno conocimiento de que nos las habemos con algo simbólico.

Vamos a dedicar ahora algunas observaciones a la lógica de las representaciones y juicios simbólicos. El desarrollo de una lógica tal se propondría como meta indagar la función de las representaciones y juicios simbólicos para la actividad teórica de juzgar y, sobre todo, explicar lógicamente los modos algorítmicos de proceder que en tan gran proporción se han convertido en el vehículo del progreso en las ciencias exactas, clarificarlos lógicamente y establecer las reglas de control e invención de tales métodos. Investigaciones del tipo de las que hemos puesto en marcha más arriba a propósito de la actividad judicativa práctica natural deberían proporcionar, naturalmente, un fundamento a estas investigaciones más elevadas. Pues ciertamente un procedimiento lógico no es algo *toto genere* distinto del correspondiente natural. Ambos hacen uso de las leyes psicológicas de nuestra naturaleza, y en medida notable de las mismas leyes. Pero sólo en parte, y justo en esto radica la diferencia. Como momento nuevo interviene el influjo de la voluntad guiada por motivos cognoscitivos y la facultad de regular mediante ella el curso de la actividad judicativa precisamente de acuerdo con estos intereses lógicos. El juzgar natural necesita /366/ una regulación semejante a causa de las múltiples fuentes naturales del error, que provocan que los procesos naturales, aunque en promedio guíen de modo correcto, en muchos casos particulares conduzcan a error. En esta perspectiva el proceder lógico está al servicio, pues, de asegurar los conocimientos; en otra perspectiva contribuye además a la ampliación del conocimiento; pues los métodos artificiales no sólo hacen mejor lo mismo que los naturales, sino también incomparablemente más que los naturales. En todo caso, el origen de los modos de proceder artificiales reside en los naturales. Si por medio de la reflexión se toma conciencia particular de la fuerza productora de verdad de los primeros, entonces, en atención al poder que tiene la voluntad sobre los motores psíquicos que están a su base, puede tener lugar una invención planificada y una utilización deliberada de métodos análogos, pero ahora artificiales. En consecuencia, también a este respecto se justifica nuestra afirmación de que el análisis de los modos de proceder naturales ha de preceder al de los artificiales.

Los subrogados artificiales son una clase especial de signos artificiales. Pues los signos artificiales no se inventan en general con vistas a la sustitución de representaciones y juicios propios, sino para servir como marcas recordatorias, como apoyos sensibles de la actividad psíquica, como medios auxiliares de la comunicación, el trato, etc. Sólo a consecuencia de un uso continuado y de la asociación que se produce –ocasionalmente también por la actividad de la experiencia o por una mezcla de ambos– toman los signos artificiales el carácter de subrogados (en tanto que en general

poseen aptitud para ello), de modo semejante a como los signos naturales toman el de subrogados naturales. Constituyen así una mezcla de arte y naturaleza. La parte más considerable, con mucho, de las representaciones y procesos judicativos simbólicos descansa en el lenguaje. Pero con toda seguridad los signos lingüísticos no han sido inventados para este fin, sino para el trato mutuo entre personas. En las ciencias abstractas los signos aritméticos y las operaciones entre signos desempeñan el papel más significativo. En el lugar de una deducción efectiva de relaciones de magnitud a partir de relaciones de magnitud de inabarcable complicación, entra en escena el mecanismo ciego de los símbolos sensibles. No obstante, si se siguen las huellas de su /367/ desarrollo histórico, se reconoce con facilidad que no ha sido esta meta prevista de antemano lo que ha condicionado la invención de los símbolos. De hecho, ellos sirvieron originariamente como meros signos característicos de la diferenciación y rememoración y por este medio también como soportes de los procesos judicativos que se apoyan en ellos. Pertenece ya a un estadio elevado de desarrollo de la cultura intelectual la invención de subrogados artificiales con la plena conciencia de su función o incluso el uso de este modo de los subrogados ya existentes. De esta clase tienen que ser los símbolos y los procesos simbólicos de una aritmética rigurosa, bien entendida y logificada, así como los de la lógica formal en general y, de conformidad con ello, también los de sus dominios de aplicación, las ciencias abstractas. Sin embargo, los subrogados artificiales que habitualmente utilizamos en la vida y en la ciencia no tienen este carácter puro. Signos artificiales, convertidos en subrogados por la acción eficaz de los mismos motores psicológicos, requieren nuestra actividad judicativa, sin que tenga lugar una comprensión justa del verdadero estado de cosas.

Queremos todavía extraer de la distinción recién hecha algunas otras que son de importancia para una teoría de los signos.

Bajo el título «subrogación» abarcamos dos cosas: los signos o enlaces de signos que se subrogan a representaciones y los que se subrogan a juicios e inferencias deductivas. En mayor medida y de manera regular, la delegación sólo puede tener lugar allí donde las representaciones y los procesos judicativos tienen un carácter sistemático, el cual es entonces susceptible de reflejarse en un sistema de signos y reglas uniformes de enlace entre ellas y de sustitución equivalente. Por esto son de un interés especialísimo para la lógica formal los sistemas de signos y los algoritmos fundados en ellos. En lo que se refiere a su surgimiento psicológico e histórico es necesario distinguir en cada sistema de signos entre el surgimiento de los signos particulares y el de los sistemas como tales. Al apoderarse el pensamiento natural de los signos artificiales (inven-

tados), éstos pueden desarrollarse hasta formar sistemas de signos que, en ocasiones, son hasta tal punto ricos y de construcción tan sutilmente articulada, que lo último que se le ocurre a la reflexión posterior es que tales sistemas hayan surgido de las ciegas interacciones de leyes naturales. /368/ Esto vale, por ejemplo, a propósito del lenguaje. Sus signos individuales son artificiales. Por burdos que fueran los primeros medios de designación en el comienzo del desarrollo del lenguaje, no dejaban de tener el carácter de invenciones. Su aptitud para la notificación de sucesos externos o estados internos fue el motivo de su uso intencionado con fines de comunicación. Y así son también invenciones los nuevos y nuevos signos introducidos. Pero a partir de los signos individuales surgió por vía de un desarrollo natural el sistema del lenguaje, con su gramática sutilmente articulada; y tan destacadas son la organización teleológica y la belleza de esta sistemática, que el pensamiento de que pudiera ser el producto de ciegas leyes de la naturaleza presupone ya un alto desarrollo de la psicología. Algo semejante sucede también con la aritmética. Los signos individuales son invenciones. Claro que aquí hay algo más: también los métodos individuales son invenciones. Y, sin embargo, esta magnífica construcción que es el sistema de la aritmética como un todo no es el producto de un propósito previsor por anticipado sino de un desarrollo natural.

En todo sistema de signos distinguimos entre signos fundamentales y signos derivados o compuestos. La derivación de los últimos a partir de los signos fundamentales se produce mediante operaciones con signos. Éstas son modos sistemáticos de proceder, según reglas determinadas del representar, juzgar y deducir simbólicos. Así, las operaciones aritméticas, en tanto que formas de construir números, son, por ejemplo, métodos regulados de producción de representaciones impropias; en tanto que establecen reglas de formación y transformación de igualdades o desigualdades, son métodos de producción de juicios simbólicos (verdaderos, por cierto). Los signos fundamentales de la ciencia de los números son los signos 0, 1, ..., 9. Todos los signos de los restantes números, y además signos como 2 + 3, 5 · 6, $^4/_2$, etc., son signos derivados de números representados impropiamente. Cualquier cálculo, por ejemplo una adición, es una construcción simbólica de una verdad mediante ciertas operaciones ejecutadas con los signos fundamentales.

Cualquier operación artificial con signos sirve en cierto modo a los fines del conocimiento; pero no toda operación conduce realmente a conocimientos en el sentido verdadero y propio de intelecciones lógicas. Sólo cuando el proceder mismo es lógico, cuando /369/ tenemos la intelección lógica de que tal y como es y porque es así tiene que conducir a

la verdad, su resultado no será meramente *de facto* una verdad, sino un conocimiento de la verdad. Sólo entonces tenemos la completa seguridad de estar a salvo del error y no juzgamos por un impulso ciego, no por una convicción más o menos viva, sino por luminosa intelección. En este sentido distinguimos: 1) las operaciones prelógicas con signos, que apuntan a la verdad y que quizás también la alcancen, sin que el uso de estos modos de proceder (como ya tampoco su invención) se apoyara en una comprensión lógica; 2) las operaciones lógicas con signos, que se deducen de fundamentos cognoscitivos y que por eso proporcionan no meramente verdad sino verdad asegurada.

Esta distinción alcanza, como se ve, a todos los procesos judicativos simbólicos en general, también a los procesos naturales que resultan únicamente de la acción efectiva de la asociación de ideas, con exclusión de todo motivo lógico. Éstos pertenecen en su totalidad al nivel prelógico[2].

Es conveniente prestar aquí atención al hecho de que un uso planificado de signos con vistas a fines cognoscitivos no es por ello todavía un uso lógico. Ya en el nivel prelógico puede tener lugar una búsqueda y un uso planificados de signos. Bien puede repararse en que los signos promueven nuestro conocimiento sin por ello tener la más mínima claridad acerca del fundamento de dicha promoción. Esto será posible en particular cuando las proposiciones alcanzadas por vía simbólica (juicios simbólicos) conducen, al pasar de los signos a los pensamientos, a juicios efectivos que se legitiman mediante una verificación operable en cada caso. Así sucede en la matemática. Puede afirmarse que la aritmética general, con sus números negativos, irracionales e imaginarios («imposibles») fue inventada y utilizada durante siglos antes de que fuera comprendida. Acerca del significado /370/ de estos números hubo las más contradictorias e increíbles teorías, pero ello no impidió su utilización. Resultaba fácil convencerse justo de la corrección de todas y cada una de las proposiciones por su utilización derivadas mediante una sencilla verificación; y tras innumerables experiencias de este tipo se llegó a confiar de un modo natural en la incondicionada empleabilidad de esos modos de proceder, se ampliaron y se refinaron cada vez más –todo ello sin la más mínima intelección en la lógica de la cosa, en que, a pesar de los numerosos esfuerzos realizados desde los tiempos de un Leibniz, D'Alembert y Carnot hasta hoy, no se ha conseguido ningún progreso esencial–.

2. <Anotación marginal en este lugar> Lógico-prelógico: esta distinción hace que aquí sea necesaria una investigación parecida y que surjan preguntas similares a las que se planteaban con los mecanismos naturales. ¿Cómo es posible que durante siglos se haya podido calcular sin comprender el sistema de cálculo? Pero la explicación proporciona aquí a la vez aquellos complementos que disponen el paso de lo prelógico a lo lógico.

Así sucede en general, en efecto, con los métodos lógicos, por ejemplo, con los de inducción. Los científicos de la naturaleza hacen uso de estos métodos con el mayor éxito, sin sentirse cohibidos por la falta de claridad de que ellos mismos pero también los lógicos adolecen acerca del sentido, límites y valor cognoscitivo de tales métodos. También en la inducción hemos de distinguir entre el proceder inductivo prelógico y el lógico. Incluso allí donde ambos conducen a los mismos resultados (lo que no sucede ni siquiera en tosco promedio), ambos operan de manera completamente distinta y sólo el proceder lógico da conocimiento. Fundamentar la inducción en los mecanismos ciegos de la costumbre, que funciona pero no justifica, significa confundir la inducción prelógica con la lógica, o (con Hume) negar en general la posibilidad de una justificación racional de la inducción.

Valga esto como enérgica justificación de que un uso de símbolos con finalidad científica y éxito científico no por ello es ya, en absoluto, un uso lógico. Naturalmente que no estamos pensando en rechazar por completo el uso prelógico de signos. Es indudable que éste conduce por término medio a resultados correctos; pero sólo por término medio. Y precisamente por ello exigimos para la ciencia el uso exclusivo de signos lógicamente justificados. Aquí podría traerse a colación en contra de nosotros precisamente nuestro anterior ejemplo: la aritmética. Pues, en efecto, es cierto que la aritmética perfeccionada es independiente en su más amplia extensión de una comprensión lógica de sus modos artificiales de proceder. Con todo, la aritmética no ha brotado de la cabeza de un individuo como invención acabada, sino que es el producto de un desarrollo de siglos. /371/ Ha surgido mediante una suerte de selección natural. En la lucha por la existencia venció la verdad frente al error que se revela insostenible, y los métodos aritméticos fueron así perfeccionándose conforme se introducían sucesivas modificaciones que excluían los errores todavía posibles[3]. La corrección del resultado podía muy bien servir como piedra de toque del método, pues cabía convencerse de ella (mediante la verificación más arriba citada) sin utilizar éstos. ¡Pero cuánta fuerza intelectual no se ha derrochado en este camino, sin duda más azaroso que el señalado por las reglas lógicas! Piénsese en las interminables controversias sobre lo negativo y lo

3. <Anotación marginal en este lugar> Métodos que se ofrecían y comprobaban en dominios más reducidos se aplicaron más por instinto genial que por razonamiento lógico mucho más allá de sus límites, dondequiera que invitaban a ello problemas análogos. Esto conducía con frecuencia a errores. Lo cual a su vez forzaba a reflexiones sobre el método, a transformaciones convenientes de ellos, hasta que, eludiéndose el error bien por este, bien por aquel lado, se alcanzaban finalmente los límites de su validez. De este modo vencía en la lucha por la existencia los métodos más exactos frente a los vagos y finalmente los correctos frente a todos los incorrectos.

imaginario, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, sobre las paradojas de las series divergentes, etc. Los progresos de la aritmética se habrían sucedido rápida y seguramente, en lugar de lenta y vacilantemente, si ya durante su desarrollo hubiera tenido claridad acerca del carácter lógico de sus métodos. Y no cabe asimismo ninguna duda de que la intelección del carácter lógico de la aritmética también tendría que ser para su futuro desarrollo (en la medida en que aspire a ampliar su campo de dominio) una influencia determinante, promotora de progreso.

Fuera de la aritmética encontramos aún muchas otras confirmaciones de que los signos sin prueba lógica pueden conducir a errores. Hace tiempo que también los lógicos fijaron la atención en ello en el caso del sistema de signos más importante que poseemos: el lenguaje. Hoy en día cualquier lógica que se esfuerce por una eficacia práctica discute en qué sentido el lenguaje promueve el pensamiento y, por otro lado, a la vez lo obstaculiza. Se nos advierte de que no debemos confiar demasiado en las palabras, de que en cada demostración debemos hacernos presente su sentido completo, de que debemos guardarnos de los equívocos, y cosas semejantes; reglas que, si bien son muy útiles, se circunscriben a un círculo demasiado estrecho. Al prestarse atención la mayoría de las veces sólo al carácter simbólico de las formas más sencillas de habla, de las palabras y las proposiciones, se desconoció /372/ a éstas mismas pero en los modos de proceder mecánico-simbólicos que se ofrecían ya en el pensamiento natural, y que sustituían mediante medios lingüísticos compuestos a una deducción más o menos compleja. Me refiero aquí a los silogismos simples y compuestos. Aunque la lógica formal tradicional se ocupaba de ellos en medida excesiva, sus reglas quedaron incomprendidas. Lo que se tenía por reglas de la deducción efectiva eran de hecho (precisamente en tanto que reglas formales) las reglas de la deducción simbólica. Esta malinterpretación de la verdadera situación influyó tan negativamente en el modo de tratar el asunto, que la teoría del conocimiento se extravió mientras que la praxis no se vio favorecida en lo más mínimo. Si el carácter simbólico de la silogística (la pieza principal y núcleo de la lógica formal antigua) y de la aritmética general hubiera sido reconocido y precisado en investigaciones penetrantes, la comprensión teorética de estas disciplinas «formales» hubiera podido ejercer un influjo clarificador y fructífero sobre la filosofía y sobre las ciencias especiales. Hoy, sin embargo, la situación es tal, que las más densas nubes de confusión se embrollan y obstaculizan por ambos lados. Característico de la falta de claridad de los lógicos es el hecho de que o bien no se preocupan en absoluto de la teoría de los algoritmos (lo cual es la regla), o bien lo hacen de ese modo tan secundario y superficial que es la mejor marca de la falta de claridad. Con la segunda

parte de esta afirmación apunto a las explicaciones de Mill (*Lógica*, libro IV, cap. VI, § 6) y Bain (*Lógica*, Parte primera, Apéndice B). Sólo se toman en consideración además los algoritmos más cotidianos y sencillos, los del arte numérica y del cálculo; en vano se buscará en las obras lógicas alguna enseñanza acerca de lo que propiamente capacita a semejantes operaciones mecánicas con meros signos escritos o verbales, para ampliar en medida tan grande nuestro conocimiento real a propósito de los conceptos de números y para posibilitarnos logros que a los más grandes pensadores de la Antigüedad habrían sido inalcanzables. Y, por el otro lado, encontramos a su vez, como signo característico de la falta de claridad de los matemáticos, extrañas teorías que unos de un modo y otros de otro han presentado como la filosofía de su disciplina, y que con bastante frecuencia, y /373/ en muy primer lugar en las cabezas más originales, han conducido a extravíos infructuosos. Una lógica formal verdaderamente fructífera se constituye desde un principio como una lógica de los signos que, desarrollada suficientemente, formará una de las partes más importantes de la lógica en general (como arte del conocimiento). La tarea de la lógica es aquí la misma que en todos lados: apoderarse de los modos naturales de proceder del espíritu que juzga, ponerlos a prueba, procurar intelecciones de su valor cognoscitivo, para finalmente determinar con precisión los límites, extensión y alcance de ellos y poder establecer reglas generales correspondientes a todo ello. Si comprende correctamente su tarea, entonces no deberá limitarse a seguir los pasos de los modos prelógicos de utilización de los signos. La intelección más profunda en la esencia de los signos y en las artes semióticas la capacitarán más bien para idear también modos simbólicos de proceder en que el espíritu humano todavía no había caído, o bien para establecer las reglas de su invención. La relación de la lógica de los signos con las operaciones simbólicas de la praxis de la vida y la ciencia se asemejará, por ejemplo, a la que existe entre la lógica inductiva y las inducciones prácticas. La tarea de la lógica, bastante tarde reconocida, fue, también aquí, apoderarse de este gran medio auxiliar y natural de formación de juicios y, mediante reflexiones científicas acerca de su justificación, límites y alcance, construir, a partir del procedimiento natural y lógicamente injustificado, otro artificial y lógicamente justificado que garantiza no mera convicción sino conocimiento asegurado.

ESTUDIOS PSICOLÓGICOS ORDENADOS A LA LÓGICA ELEMENTAL (1894)

TRADUCCIÓN DE MANUEL ABELLA

Presentación

Agustín Serrano de Haro

Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental apareció originalmente en el año 1894, en la entrega 30 de los *Philosophische Monatshefte*, y consta de dos importantes escritos que en apariencia se hallan claramente diferenciados: *Sobre la distinción entre abstracto y concreto* y *Sobre intuición y representación simbólica*. Si se exceptúa la posterior «Reseña sobre escritos alemanes de lógica del año 1894», aparecida en 1897 y de un interés teórico mucho menor, esta treintena de páginas es, pues, la última publicación de Husserl antes del asombro de los cientos de páginas de *Investigaciones lógicas*. Los dos escritos que forman los *Estudios psicológicos*... prefiguran de hecho doctrinas fundamentales de la gran obra de 1900-1901, y anuncian en particular la muy compleja problemática de su segundo tomo, las *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*[1].

El primer estudio, *Sobre la distinción entre abstracto y concreto*, es un anticipo cabal de la famosa Tercera Investigación. En él se ofrece una formulación ya madura de la oposición conceptual entre contenidos que son inseparables de otros determinados, sin unirse a los cuales no pueden existir, y aquellos contenidos que son separables respecto de otros determinados, con los cuales pueden hallarse incluso en una coexistencia permanente. Los primeros se denominan abstractos; los segundos, concretos. Los ejemplos aclaratorios, las sucesivas conceptualizaciones de la dependencia y la independencia de un contenido, el rechazo a la disolución de esta diferencia en matices de la atención, incluso la terminología empleada (con la única excepción de la ausencia del término «momento» para las partes abstractas), todo ello pasará íntegro al genial desarrollo de la teoría de los todos y las partes de la Tercera Investigación. Ocurre

1. El texto original, *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, está publicado ahora en el tomo XXII de *Husserliana*: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (ed. de Bernhard Rang), Martinus Nijhoff, The Hague - Boston - London 1979, pp. 92-123.

únicamente que aquí la distinción entre lo abstracto y lo concreto no era todavía una diferenciación ontológico-formal. Ni siquiera se trataba, en rigor, de categorías ontológicas sino psicológicas. Pues su aplicación se restringía a «los contenidos reales o efectivos de nuestras representaciones»; esto es, al contenido de nuestras intuiciones en el sentido preciso y restrictivo que el ensayo *Sobre intuición y representación simbólica* hace objeto de análisis. Con ello el segundo estudio psicológico cobraba una relevancia añadida y fundamental.

También en el examen inicial de la intuición y en el complementario de la conciencia signitiva o simbólica advertirá el conocedor de la Primera, Quinta y Sexta Investigaciones notables paralelismos en la descripción y tematización. La contraposición entre el tener a la vista lo mentado y el remitir a ello mediante un signo, una cierta ampliación del término «intuición» a las representaciones de la fantasía, a los contenidos abstractos –aunque no a los objetos matemáticos–, quizá sobre todo el descubrimiento de la correspondencia entre ambas formas de conciencia, en virtud de la cual la intuición opera como «cumplimiento» de la simbolización, así como la diferencia entre intuición momentánea y multilateral; todo ello recuerda y apunta a los análisis clásicos de la obra de 1900-1901. Pero en este caso hará bien el lector en precaverse todavía más de rápidas identificaciones y fáciles asociaciones.

Pues en la teoría psicológica de Husserl a la altura de 1894, un acto de percepción o de fantasía comporta (y exige) la indistinción rigurosa entre lo intuido en él y lo inmanente a él. La intuición se define por la presencia real en la conciencia de un contenido que se identifica con lo mentado; o, dicho de otro modo, la intencionalidad de las intuiciones se explica por la mera presencia en la conciencia de contenidos (de colores, sonidos, sabores, ciertas disposiciones espaciales, etc.) que son, sin más, el fenómeno mentado. Y por tanto sólo en los actos no intuitivos, en las representaciones simbólicas, rige propiamente algo parecido a la intencionalidad, en la medida en que el contenido inmanente del acto –el cuerpo sonoro de la palabra, las grafías visuales– sirve para apuntar a otro objeto, que es justo no inmanente. Si hay intuición, no hay intencionalidad. Y si hay intencionalidad, falta la presencia de lo mentado. A esta luz, los años de silencio editorial y de entrega al trabajo filosófico que median hasta 1900 señalan una crisis profunda de este marco teórico, todavía de observancia brentaniana, y una primera superación de este análisis representacionista –que es algo así como la versión del Husserl joven de la teoría de las imágenes internas, la teoría que la Quinta Investigación se encargará de refutar para siempre .

En este segundo ensayo ha revestido dificultad la traducción del neologismo alemán *Repräsentation*, que Husserl acuñó como designación global de las representaciones no intuitivas. Dentro del género común de la representación: *Vorstellung*, el término *Repräsentation* sólo hace referencia a la especie suprema alternativa a la intuición. Pero dado que el concepto, con este preciso sentido, diverge de manera fundamental de la noción que bajo el mismo nombre de *Repräsentation* tematiza la Sexta Investigación, hemos preferido no utilizar aquí la solución «representación funcional» con que Gaos y Morente trataron de conjurar la casi imposibilidad de un equivalente castellano para tan abrupta germanización. Hemos preferido por ello la opción, menos mala –creemos–, de «representación simbólica», siguiendo en ello el criterio del mejor libro en español acerca de este primer Husserl: Miguel García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números*, Tecnos, Madrid 1993, pp. 127-128. El hecho de que el texto sólo emplee las palabras alemanas «Symbol» o «symbolisch» en cuatro contadas ocasiones, ninguna de las cuales comporta interferencias de sentido, permite también este útil compromiso.

ESTUDIOS PSICOLÓGICOS ORDENADOS A LA LÓGICA ELEMENTAL

1. Sobre la distinción entre abstracto y concreto

§ 1. *Contenidos independientes y no independientes*

/92/ La conciencia total de cada momento es una unidad en que todo está en conexión con todo. Hay, no obstante, diferencias considerables en el modo de la conexión, en su relativa consistencia y en su carácter mediato o inmediato. A tales diferencias se refiere también la división de los contenidos que vamos a considerar aquí, en *independientes*[1] («separables», «representables por sí») y *no-independientes* («inseparables», «no representables por sí»). Ciertos contenidos complejos llegan con especial facilidad a ser notados de una manera particularizada; se imponen a nuestra consideración como unidades naturales, por así decir, y muestran frente a los contenidos susceptibles de ser notados con los que se presentan vinculados una independencia característica, como no la encontramos entre los miembros de otro tipo de enlaces. Esto es lo que ocurre con el contenido total intuitivo de las cosas perceptibles comparado con los otros contenidos menos complejos aunque igualmente intuibles, que denominamos notas internas de dichas cosas (color, figura, etc.). No es fácil decir en qué consiste esta independencia. A fin de caracterizarla podría aducirse acaso lo siguiente: las cosas objetivas actúan las unas sobre las otras y determinan así relaciones de dependencia entre los fenómenos percibidos y también, por tanto, /93/ entre sus contenidos intuitivos totales. Por múltiples vías sabemos asimismo que la variación de un fenómeno (o de una intuición) traerá consigo una variación correspondiente en los fenómenos que están coordinados con él. Pero a la naturaleza de los propios contenidos intuidos no se debe desde luego el que se encuentren en estas relaciones de dependencia. Nada hallamos en ellos que haga evidente la necesidad de la conexión. Ésta no concierne a los contenidos como tales, sino sólo a las

1. Cf. C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [*Sobre el origen psicológico de la representación del espacio*], Leipzig 1873, p. 109.

cosas objetivas. Podemos en efecto pensar por medio de la fantasía la completa supresión de las conexiones causales, sin que por ello encontremos cambiado el contenido total intuitivo de la percepción. Los contenidos que hemos de estudiar aquí manifiestan una separabilidad semejante respecto de lo enlazado con ellos, sólo que con un alcance mucho más amplio: no sólo respecto de lo vinculado causalmente con ellos, sino también respecto de *todo* contenido que, pudiendo ser notado simultáneamente, se vincule con ellos del modo que sea; dejando de lado, claro está, sus propias partes, en referencia a las cuales no parecería adecuado hablar de enlace. Estos contenidos siguen siendo, aparentemente, lo que son incluso si los contenidos que están conectados con ellos son representados como habiendo desaparecido o como variando de cualquier otro modo. En la fantasía yo puedo conservar por sí la cabeza de un caballo y hacer desaparecer[2], o variar a mi gusto, las restantes partes del caballo, así como la totalidad de su entorno intuitivo: la cabeza permanece intuitivamente invariable. Dicho con mayor precisión: o bien no se produce ninguna variación en absoluto, o bien no son susceptibles de ser advertidas por demasiado pequeñas, o bien (y esto sería lo más acorde con la situación psíquica) son desatendidas por carecer de significado. Sea como fuere, las eventuales covariaciones de los contenidos enlazados, que no se nos escapan cuando prestamos la debida atención a lo realmente vivido, nos aparecen como meramente *fácticas*; en los contenidos mismos no hay nada que exija una dependencia funcional de sus variaciones como *necesaria con evidencia*.

Hemos partido aquí de los fenómenos que se ofrecen primariamente a la reflexión, esto es, de las cosas que aparecen. En su contenido intuitivo hemos mostrado los rasgos característicos /94/ de la independencia. Pero estos mismos rasgos los encontramos también en no-cosas, por ejemplo en fenómenos auditivos que pensemos libres de toda relación con objetos, como sonidos o figuras sonoras clausuradas intuitivamente; en circunstancias iguales puede decirse otro tanto a propósito de olores y sabores. Más raro y difícil resulta, en cambio, que las intuiciones del tacto permitan una separación semejante.

Los contenidos *no-independientes* se comportan de manera completamente distinta en los puntos que hemos destacado.

La intensidad de un sonido no es algo indiferente a la cualidad, algo que le sea externo, por así decir; y lo mismo al revés. No podemos con-

2. Naturalmente que en rigor esto no es así. Si suprimimos el entorno en virtud de una variación completa en la fantasía, cabe desde luego que reaparezca siempre otro entorno (por ejemplo en el caso de objetos visuales); pero este entorno siempre puede quedar configurado de modo tal que sea posible dejarlo de lado por completo cuando la atención se dirige en exclusiva al contenido dado; el entorno es pasado por alto como si fácticamente no existiera.

servar por sí la intensidad como lo que ella es, y variar a discreción o eliminar del todo la cualidad. Una variación de la cualidad condiciona necesariamente una variación del carácter de la intensidad, por más que el momento que denominamos «grado» pueda permanecer invariado por ambas partes. La intensidad no es justamente nada por sí, sino sólo algo con y junto a la cualidad. Si suponemos la cualidad eliminada por entero, entonces también queda eliminada la intensidad, y esto no es un mero hecho sino una necesidad evidente. Y lo mismo en el caso contrario: una variación de la intensidad significa inevitablemente una cierta variación de la cualidad, por más que su especie cualitativa pueda perdurar intacta. No se trata, pues, de una suma, uno de cuyos miembros puede variar mientras el otro permanece idénticamente el mismo (en lugar de sólo específicamente el mismo, como aquí). Ambos contenidos se interpenetran, están uno dentro del otro, no fuera del otro. El reducirse a cero la intensidad condiciona de nuevo una aniquilación completa de la cualidad, y esto no de manera meramente fáctica sino necesaria con evidencia. Una aproximación continua de la intensidad a cero también la sentimos nosotros como una disminución paulatina de la impresión cualitativa, con lo que se hace particularmente clara la covariación de la cualidad afirmada más arriba[3].

Otro ejemplo es la extensión en relación con la cualidad, y la figura en relación con ambas. Ejemplos ulteriores los ofrecen en abundancia infinita los momentos cuasi-cualitativos de las intuiciones (las «cualidades figurales» de Ehrenfels, para las que Meinong /95/ ha propuesto la denominación de contenidos «fundados»[4]), el momento cuasi-cuantitativo en la esfera del sonido, etc.

De estas consideraciones resulta acaso la siguiente definición de los conceptos:

A un contenido en relación con el cual tenemos la evidencia de que la variación o supresión de al menos uno de los contenidos dados juntamente con él (sólo que no incluidos en él) ha de comportar su propia variación o supresión, lo llamamos *no-independiente*. A un contenido para el cual esto no es el caso, lo llamamos *independiente*; respecto de éste, el pensamiento

3. Cf. Stumpf, *op. cit.*, pp. 112ss. Para los desarrollos subsiguientes, véase el § 5 de esta misma obra, a la que en este punto como en todo lo demás tanto debo.

4. Cf. Ch. v. Ehrenfels, «Über 'Gestaltqualitäten'» [«Acerca de las 'cualidades figurales'»], en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14 (1890) 249-292; mi *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* [Filosofía de la aritmética. Investigaciones psicológicas y lógicas], t. I, Halle a. S. 1891, cap. XI; A. Meinong, «Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen» [«Acerca de la psicología de las complexiones y las relaciones»], en *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 2 (1891) 253.

de que la supresión de todos los contenidos simultáneos lo deje a él mismo intacto no encierra ningún absurdo. Podemos también decir que en el caso de contenidos del primer tipo tenemos la evidencia de que, tal como ellos son, sólo son pensables como partes de todos más amplios, mientras que esta evidencia falta a propósito de contenidos del segundo tipo.

Cabe aún intentar precisar de otro modo las notas características de la diferenciación entre los contenidos independientes y los no-independientes. Una figura o un color no podemos nosotros notarlos por sí o siquiera atenderlos por sí sin primeramente haber notado el objeto configurado o el objeto coloreado. Es verdad que en ocasiones parece que una figura o un color «llamativos» saltan inmediatamente a la vista. Con todo, la reproducción viva del suceso hace verosímil el que también en este caso sea primeramente el objeto como un todo el que nos llama la atención; pero lo hace precisamente en virtud de esa particularidad sobre la que ahora recae el interés sin interrupción y de modo exclusivo. Así, el notar un contenido es en ocasiones el fundamento para notar otro contenido, que pertenece intrínsecamente a aquél. Lo cual podría dar pie a la siguiente definición: un contenido susceptible de ser notado sin que haya que presuponer necesariamente que con anterioridad se ha notado algún otro contenido, es independiente; en caso contrario, es no-independiente. Esta otra definición estaría, empero, en desventaja en comparación con la anterior, por cuanto falta la evidencia del estado de cosas que la fundamenta; aunque, así y todo, resulta de cierto interés.

/96/ Ahora todavía debemos reflexionar sobre aquellos contenidos que ocupan una suerte de posición intermedia, en la medida en que su íntima conexión con otros suscita la apariencia de la no-independencia cuando en el sentido riguroso no existe tal. Es la asociación de ideas la que crea enlaces de este tipo, que con frecuencia son extremadamente firmes. Así ocurre en la representación de una cosa intuida con la unificación de cualidades pertenecientes a los diferentes sentidos. Quien de nacimiento posee el sentido de la vista cree ver la cosa con todas sus cualidades, y todas ellas le aparecen como igualmente inseparables. Esta apariencia opone una fuerte resistencia incluso frente a la propia reflexión, en especial allí donde una cualidad no visual está firmemente asociada con una determinación de la imagen visual que expone el núcleo capital de la intuición. Por obra de la costumbre la rugosidad táctil (determinada específicamente como tal) se funde con ciertos desniveles visuales característicos, y como éstos se ofrecen realmente a la vista y son no-independientes, surge la apariencia de que la determinación de la rugosidad – esta complexión asociativa – se ofrece asimismo a la vista y es no-independiente. Pero si quisiéramos incluir estos contenidos entre los no-independientes, tendríamos

que renunciar a la nota de «dependencia funcional necesaria con evidencia entre los contenidos enlazados», y con ello tendríamos que disponer junto al concepto *estricto* de no-independencia un concepto *laxo*; junto a *más restringido*, uno más *amplio*.

Hasta el momento la independencia ha valido para nosotros como algo absoluto, como una autonomía respecto de *todos* los contenidos con que un contenido está enlazado y que es característica de éste; y la no-independencia ha valido como su opuesto contradictorio, como la correspondiente dependencia respecto de al menos *un* contenido. Pero en caso de que nuestro interés teórico se encuentre circunscrito a una determinada reunión de contenidos, nada nos impide hablar de una *independencia relativa* –por contraposición con la independencia *absoluta* arriba definida–, en la medida en que estos contenidos poseen en sus relaciones mutuas las notas características de la independencia. Las partes físicas de una pizarra negra son absolutamente independientes; las partes físicas de la *superficie de la pizarra* lo son sólo relativamente, a saber, en relación con las restantes partes de la superficie. Conviene advertir que, cuando un contenido es inseparable de otro, éste sí puede ser separable de aquél. Un trazo que junto con algunos otros funda una configuración es un contenido independiente, pero la configuración misma es no-independiente en relación con el trazo; pues si, por ejemplo, se suprime mentalmente la cualidad del trazo, la configuración queda también modificada /97/ pese a que esa cualidad no le presta a ella ninguna contribución positiva. Un contenido representado es independiente respecto de un juicio a él vinculado; el juicio, en cambio, es no-independiente respecto de eso representado.

§ 2. *Contenidos abstractos y concretos*

Tomamos ahora como punto de partida un contenido unitario cualquiera y examinamos sus partes en relación con las diferencias de independencia que hemos discutido. Por partes disyuntas entendemos, como es habitual, aquellas que no tienen ninguna parte idéntica en común (ni siquiera a sí mismas). Son posibles dos casos: o bien la parte en consideración es independiente en relación con todas las partes disyuntas que pertenecen al todo, o bien no lo es. En el primer caso hablamos de *pedazos* de este todo; en el segundo, de *partes abstractas* (*abstractis*) del todo. Si se descompone un todo en una pluralidad de pedazos disyuntos, decimos entonces que está *despedazado*. Con ello nada se determina acerca de si el todo de cuya división hablamos sólo es a su vez una parte abstracta de otro todo o si no lo es. En realidad ocurren ambas cosas: las partes abstractas pueden ser despedazadas, y los pedazos o contenidos absoluta-

mente independientes pueden ser divididos abstractivamente. Cuando un abstracto admite un despedazamiento tal que los pedazos son abstractos del mismo género ínfimo que viene determinado por el todo indiviso, lo llamamos un *todo físico*, y a sus partes las llamamos *partes físicas*. Aquí entra, por ejemplo, la división de una extensión en extensiones, de una figura sonora en figuras sonoras, etc.

Las partes pueden ser partes *inmediatas* o *mediatas* del todo que se examina. Las partes mediatas son partes de las partes. Sólo excepcionalmente las partes de las partes son también partes inmediatas del todo; así, por ejemplo, las partes físicas de partes físicas, referidas ambas al mismo género ínfimo. Por el contrario, en una intuición visual, la extensión y el colorido son abstractos inmediatos, mientras que la cualidad y claridad del color, la masividad (*volumness*) y la forma de la extensión, son mediatos; según lo expuesto más arriba, el notar el abstracto mediato presupone notar el abstracto inmediato. El contenido complejo cuya parte inmediata es un abstracto podemos denominarlo el *concreto directo /98/* que le pertenece; lo que hace innecesario explicar qué se ha de entender por el término «concreto indirecto». A un concreto que no es a su vez abstracto lo denominamos un *concreto absoluto*. Dado que todo contenido absolutamente independiente posee partes abstractas, a todos y cada uno de ellos cabe considerarlos y designarlos como un concreto absoluto. Ambos conceptos tienen, pues, la misma extensión. Con ello se comprende asimismo por qué ese contenido independiente que proporciona el fundamento de las diferentes abstracciones que se levantan unas junto a otras y unas sobre otras, se denomina el concreto (absoluto) también en referencia a todos los abstractos que se obtengan. Llamamos concretos relativos a todos los concretos no absolutos. Cuando se emplea la palabra «concreto» sin más, nos referimos por lo general al concreto absoluto.

Pero además de los usos propios de los términos «abstracto» y «concreto» que hemos discutido hasta aquí, entran en consideración los usos *impropios*. La relación de abstracto y concreto que tiene su fundamento en la intuición se traspone a casos en que no cabe hablar de intuición. Todo concepto se dice abstracto; todo objeto del concepto, concreto. No nos impide hablar de este modo el hecho de que a la mayoría de los conceptos que se emplean en el pensar vivo no les correspondan intuiciones adecuadas –si es que les corresponde alguna–, el hecho de que muchos contenidos conceptuales nunca puedan ser intuidos como abstractos en sus respectivos concretos por flaquezas de nuestra fuerza mental o por incompatibilidades evidentes. La razón de la trasposición es clara: si los contenidos conceptuales y los objetos estuvieran realmente dados, entonces también sería posible conocer intuitivamente las relaciones corres-

pondientes. Y comoquiera que por lo general no tenemos una conciencia explícita de la imperfección del representar simbólico, la trasposición que se produce no es ni siquiera notada.

Un contenido parcial que en virtud de su relación con el todo sirve, o está llamado a servir, para la determinación del todo, recibe el nombre de «nota distintiva». Hay notas distintivas abstractas y concretas, y también concretas en sentido absoluto (p. ej., el escudo de una ciudad).

§ 3. *Observaciones críticas*

En ocasiones la diferencia entre representaciones concretas y abstractas se establece diciendo que las primeras pueden ser representadas por sí, mientras que las segundas sólo pueden ser notadas por sí. De la polémica de Berkeley contra Locke puede entresacarse /99/ acaso la siguiente concepción, que es la del propio Berkeley: representaciones concretas son representaciones de cosas o de partes de cosas. Se caracterizan por que pueden ser representadas separadamente de las cosas o partes que están coenlazadas con ellas; por ejemplo, una cabeza o una nariz por sí, separadas de la persona como pertenecientes a la cual se representaron originariamente. Tales objetos, o partes, podrían también existir separadamente de todos los objetos con que están coenlazados. Las representaciones abstractas (pero, naturalmente, no aquellas que Berkeley combate tan celosamente bajo este nombre) son representaciones de propiedades; no pueden ser representadas separadamente de sus portadores, ni tampoco existir sin ellos: únicamente pueden ser atendidas por sí. A lo que Höfler y Meinong añaden en su lógica la evidencia del no-poder-existir-separadas.

Todas estas definiciones y otras semejantes padecen, a mi entender, del defecto de operar con expresiones tan vagas y equívocas como «representar por sí», «representar separadamente», sin delimitar netamente su significado y sin discernir claramente sus notas características. En la medida en que apuntan en la dirección correcta, no pueden patentemente sino referirse a lo que nosotros intentábamos precisar más arriba. Debo también objetar como no psicológico el recurso de Berkeley a cosas físicas que existen. Por lo demás, yo he evitado por buenas razones el hablar de *representaciones* concretas y abstractas. Pienso que es buen criterio evitar, siempre que se pueda, un término tan equívoco como «representación». Se ha objetado que «abstracto» y «concreto» son términos que sólo podrían tener aplicación a representaciones, pero no a las cosas representadas[5]. A las

5. A. Meinong, «Phantasie-Vorstellung und Phantasie» [«Representación de la fantasía y fantasía»], en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 95 (1889) 202.

cosas ciertamente que no, pero ¿por qué no a los contenidos? Las cosas no son, desde luego, los contenidos reales de nuestras representaciones, sino que son unidades objetivas, o sea, contenidos presuntos, meramente intendidos.

El fundamento de la diferenciación entre abstracto y concreto se busca con frecuencia, si es que no preferentemente, en el modo del representar, o más exactamente, en el modo de la actividad psíquica por cuyo medio uno y otro vienen a ser notados en particular. /100/ La nota distintiva positiva se encontraría del lado de las «representaciones abstractas», y consistiría en que sus contenidos no son meramente representados, sino, sobre ello, puestos de relieve gracias a una particular actividad psíquica de abstraer a partir del concreto. Yo me he esforzado en vano por hallar la más leve diferencia entre la conciencia de lo abstracto y la de lo concreto. Abstraer, se dice, es atender a algo por sí. ¿Pero no se requiere justamente de este «abstraer» para sacar a un concreto absoluto del fondo más amplio que lo abarca y para convertirlo en el objeto de un ocuparse en particular con él? Cuando yo observo esta caja, atiendo a ella en particular, y sólo de este modo, sólo porque así hago, llego a tener una conciencia particular de ella y se convierte ella en el objeto de una intuición. ¿Hay por ello que designarla como un abstracto? Nadie afirmará tal cosa. Puede desde luego aducirse que cabría destacar la caja de su fondo y podría de este modo ser notada, sin que nosotros atendamos en exclusiva a ella, mientras que la forma o el color de la caja sólo pueden ponerse de relieve merced a una atención exclusiva, tal como nosotros mismos hemos subrayado más arriba. Pero la distinción que se ha propuesto no fundamenta esto, comoquiera que también el concreto puede ser atendido por sí y, siempre que es el objeto de un ocuparse psíquico con él, tiene que ser atendido por sí. No resultaría admisible, por tanto, definir una representación concreta como una representación no abstraída; y tampoco como una representación en la cual (o mejor, en cuyo contenido) no se ha llevado a cabo ninguna abstracción. Pues las abstracciones que yo practico sobre un contenido independiente (por ejemplo, sobre la caja intuida), lejos de hacerlo aparecer como abstracto, más bien imprimen sobre él el sello de lo concreto[6]. /101/

6. Cf. en contra A. Meinong, *Hume-Studien*, t. I. *Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus* [Acerca de la historia y la crítica del nominalismo moderno], en *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. 87, Wien 1877, p. 200. En el mismo sentido, A. Höfler, *Philosophische Propädeutik* [Propedéutica filosófica], en colaboración con A. Meinong, Parte I: *Logik*, Praga - Leipzig 1890, p. 23. En relación con todo este tratado, cf. también pp. 21ss de esta misma y valiosa obra.

II. SOBRE INTUICIONES Y REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS

§ 1. *Análisis introductorio de ejemplos*

A fin de alcanzar una adecuada delimitación de los conceptos de intuición y de representación simbólica, bueno será realizar en primer lugar una serie de consideraciones que sirvan para ilustrar la extensión que de hecho tiene el uso de la palabra «intuición» y los matices que se advierten en su significado.

Intuición [*Anschauung*] en el sentido originario es el ver, o sea, el percibir objetos visibles. Así se oye decir en ocasiones: «quiero ver [*anschauen*] tal casa, tal pintura, etc.»*. Una ampliación de este uso, basada en el predominio de las representaciones visuales en toda percepción externa, es la identificación de los términos «intuición» y «percepción *externa*». El siguiente paso es la identificación entre intuición y percepción en general. Wundt, por ejemplo, emplea ambos términos como sinónimos[7]. Y Meinong, por determinados intereses de orden psicológico, quiere definir la intuición como la representación perceptiva que está a la base de un juicio perceptivo real o posible[8]; con ello quedarían incluidas en el concepto de intuición también las alucinaciones, no sólo las que nos engañan sino también las desenmascaradas.

Pero si queremos atenernos al concepto de intuición así delimitado, entonces los psicólogos nos advierten de que tampoco la noción de percepción debe entenderse en su sentido corriente. No todo lo que nosotros, según una consideración no reflexiva, creemos percibir, sería realmente percibido. Esto se pone claramente de manifiesto en ciertos juicios comparativos, en cuyas materias se «representan» igualdades o desigualdades, /102/ para las cuales faltan en el contenido realmente existente de la representación perceptiva los sustratos correspondientes. Creemos ver la igualdad de las superficies laterales de un cubo percibido, aunque las superficies realmente vistas son desiguales. El juicio de percepción no eleva el contenido fáctico de la representación perceptiva a la conciencia de objetividad, sino que encuentra en él, o mejor, en ciertos momentos de él, la ocasión de producir el juicio. Hay, no obstante, una inconveniencia en denegar su nombre a la representación perceptiva tal como ella naturalmente se da, ya que aquí tiene de hecho lugar un «tomar por verdadero» lo en ella representado, aunque sea impropiamente representado, y en los

* El lector advertirá que el uso del término castellano «intuición» no reproduce fielmente los matices del término alemán.

7. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [Caracteres fundamentales de la psicología fisiológica], t. II, 4ª edición revisada, Leipzig 1893, p. 1.

8. A. Meinong, «Phantasievorstellung und Phantasie», *op. cit.*, p. 202.

casos normales se trata incluso de un tomar por verdadero con carácter inmediato*. (La mediación a la hora de componer la materia del juicio, el tránsito del signo a lo designado, incluso si este tránsito se llevara a cabo *realmente*, *no* convierte *al juicio* en un juicio mediato). En atención a ello, se siente uno obligado a diferenciar entre el contenido intuitivo de la representación perceptiva y el contenido intendido, el contenido plenario de ella[9]. El pensamiento que da fundamento a esta distinción es claro: la representación perceptiva –se dice– pasaba por intuición para la conciencia natural porque ésta creía poseer en la representación perceptiva como objeto inmanente lo que ella más bien meramente intendía y lo que ella, por tanto, en sentido enteramente distinto, se «representaba». Yo tengo una intuición de nuestro teatro cuando lo veo; pues es entonces cuando creo tener una representación real de lo que la expresión «nuestro teatro» significa en cada caso y de lo que, cuando no veo el teatro, sólo puede ser designado, determinado o delegado subrogativamente en una representación conceptual o en imagen. La conciencia natural cree captar de *un* golpe de vista, en un acto simple de intuir, la cosa objetiva misma, esta multiplicidad unitaria tal como ella es y tal como es intendida. Nosotros sabemos que esto es pura ilusión. Sólo una pequeña parte de lo que creemos nosotros intuir es realmente intuido; sólo /103/ unos pocos rasgos del contenido fáctico existen en el acto de intuir tal como están intendidos en la representación de la cosa que él vehicula, y tal como coexisten realmente en «la cosa misma». El contenido plenario de la representación de la cosa sólo deviene intuitivo en un curso constante de contenidos en que ciertos actos psíquicos, que acompañan a las sucesiones de intuiciones parciales que se van imponiendo, son los que referidos indicativamente unos a otros identifican la unidad objetiva y la elaboran discurriendo en el seno de *un solo* acto continuado. Al poner en cuestión que la mayoría de

* A fin de comprender el sentido de esta observación debe tenerse en cuenta que «percepción» se dice en alemán *Wahrnehmung*. Para el hablante alemán moderno, la palabra *Wahrnehmung* da la impresión de estar formada como un compuesto a partir del adjetivo *wahr*, «verdadero», y del verbo *nehmen*, «tomar». En este sentido, *Wahrnehmung* significaría aproximadamente lo mismo que *Fürwahrhalten*: tomar como verdadero. Tal es la razón de que Husserl crea conveniente conservar el término «percepción» en su uso habitual. Debe advertirse, no obstante, que etimológicamente el significado de *wahr* en el compuesto *Wahrnehmung* no era el actual de «verdadero», sino el que conserva todavía la palabra *gewahr* en la expresión *gewahr werden*: apercibirse de algo.

9. Con mayor frecuencia se oye, desde luego, en un modo de expresión que lleva a malinterpretaciones, que hay que distinguir lo «auténticamente percibido» de lo «meramente representado», de lo añadido por el pensamiento. Se mezcla aquí fácilmente una diferenciación que no debe confundirse con la que hemos hecho valer arriba, a saber: la distinción entre lo que en la representación perceptiva está condicionado por estímulos periféricos y lo que lo está por estímulos centrales; o dicho de otro modo, entre lo que en ella procede de suscitar disposiciones originarias y lo que procede de suscitar disposiciones adquiridas.

las representaciones perceptivas merezca el rango de intuiciones plenas y auténticas, nos limitamos, pues, a seguir la intención viva del término, que ha prevalecido también en esas falsas subsunciones y que acaso habría que explicitar del siguiente modo. La intuición no es una «representación» en ese sentido impropio de un mero «estar delegadamente en lugar de algo» a través de fragmentos, imágenes, signos, etc.; como tampoco en el sentido de una mera determinación a través de notas distintivas –por el cual medio lo representado no está puesto ante nosotros en verdad en modo alguno–. Por el contrario, la intuición es una representación en el sentido más propio de poner ante nosotros realmente su objeto, de tal modo que el propio objeto sea el sustrato de la actividad psíquica. De acuerdo con esto, es claro también que, aunque la percepción usual no sea intuición *de la cosa*, sí cabe, sin embargo, que desde otro punto de vista, es decir, en virtud de otra dirección del interés, se la siga designando como intuición. Si un interés particular, por ejemplo, un interés psicológico, se dirige al contenido que existe en este momento, al aspecto unilateral tal como él mismo es, entonces tenemos, *en relación con él*, una intuición.

Mucho nos falta aún para agotar la extensión del uso que de hecho tiene nuestro término. No sólo a las representaciones perceptivas se las denomina intuiciones, sino asimismo a las *representaciones de la fantasía* en el sentido más amplio de la palabra. No nos produce extrañeza que alguien diga que conserva una intuición del Gladiador Borghese; en lugar de decir que tiene una viva representación memorativa de él*. Con bastante frecuencia oímos hablar de la intuición artística, la intuición mitológica de un pueblo, etc. Lo cual, empero, a numerosos psicólogos les parecerá inconveniente por razones parecidas a las antedichas. En el caso propuesto tenemos una intuición del Gladiador Borghese –objetará el psicólogo– sólo /104/ en sentido impropio. Lo que tenemos es una representación que, gracias a una semejanza de contenido que quizá es muy amplia, se subroga a la intuición que no está presente y que es meramente intendida; pero la intuición misma no la tenemos. Nuestra representación tiene de nuevo, pues, una intención que apunta más allá del contenido inmanente del acto; y sólo cuando esta intención recibiese cumplimiento, sólo cuando el contenido intendido se volviera contenido inmanente, tendríamos pleno derecho para hablar de intuición[10]. Y tendríamos asimismo este derecho cuando

* El ejemplo se refiere a la monumental escultura de Agasias de Éfeso que se conservó en la Villa Borghese hasta su traslado al Museo del Louvre.

10. Quizá sean éstos los motivos que han dado pie a algunos investigadores (como Meinong, *op. cit.*) a preferir hablar de *representaciones* intuitivas en el caso de las representaciones de la imaginación, en lugar de hablar de intuiciones sin más; lo que también encaja mejor con el uso dominante de los términos.

una intención dirigida a este contenido dado *hic et nunc*, hallase en él, tal cual es, su satisfacción; o sea, si un interés particular, uno psicológico, por ejemplo, se refiriese al propio contenido inmanente de la representación de la fantasía. Naturalmente que en el caso de los fantasmas que representan objetos externos se añade a la impropiedad recién mencionada la otra de que hemos tomado conocimiento a propósito de las correspondientes representaciones perceptivas: también en la fantasía la cosa está por lo general representada delegadamente por representantes inadecuados, por un «aspecto» unilateral más o menos deficiente.

Ejemplos más marcados de la oposición entre intuitividad y no intuitividad, ejemplos cuya correcta valoración no requiere de consideraciones críticas previas, nos los proporciona el amplio dominio del representar *conceptual*. De lo que nos representamos conceptualmente, podemos con frecuencia alcanzar una intuición; pero también con frecuencia no podemos hacerlo. En este caso, la falta de intuición se basa, bien en una incapacidad fáctica, bien en una imposibilidad evidente. Necesariamente no intuitivas son todas las representaciones conceptuales que encierran incompatibilidades evidentes, como los famosos cuadrados redondos, hierros de madera, etc. No por ello son sinsentidos, sino que son representaciones exactamente en el mismo sentido que cualesquiera otras representaciones simbólicas: tienen una intención enteramente determinada y muy comprensible, pero dirigida a algo imposible.

Aquí podría surgir una duda. La intención más inmediata de una representación conceptual apunta a menudo a una representación de la fantasía que corresponde a ella /105/, y si esta segunda comparece, decimos entonces en general que tenemos ahora la intuición que era intendida. Y aunque cabe señalar que las propias representaciones de la fantasía tienen el carácter de esas representaciones impropias que en este trabajo denominamos representaciones simbólicas, no por ello vacilaremos en considerar correcto este modo de hablar. Tendremos pronto ocasión de despejar esta duda (cf. § 5). Nos limitaremos de momento a recordar que no hemos negado en todos los sentidos o en todos los casos la condición intuitiva de las representaciones de la fantasía; y así podría ya observarse que si se llama intuiciones a las representaciones de la fantasía aquí en cuestión, ellas cumplen con todas las condiciones especiales que regulan el empleo correcto del término.

Un uso legítimo del término intuición no sólo es posible en referencia a contenidos concretos, de los que se ha tratado preferentemente hasta aquí, sino también en referencia a contenidos *abstractos*. El ciego de nacimiento, decimos, no tiene intuición de la rojez. Para él el rojo es «lo que llaman rojo quienes ven»; el ciego no tiene de ello más que esta repre-

sentación impropia; no puede representarse el rojo mismo como objeto inmanente, como abstracto en un concreto, tal como ocurre con la persona que ve, que en la medida en que puede hacerlo y en que lo hace, tiene la intuición de rojo.

Algunos investigadores no están dispuestos a reconocer la extensión del concepto de intuición a representaciones de contenidos abstractos. Objetan que la expresión «intuición de rojo» se refiere directa y propiamente no al abstracto sino a *lo* rojo, al objeto rojo. A nosotros se nos escapa, empero, toda razón que justificara la preferencia de éste sobre el abstracto. Lo que caracteriza a ambos en su mutua relación responde a los conceptos de lo absolutamente concreto y abstracto; lo que los caracteriza fuera de esta relación recíproca, responde a los conceptos de independencia y no-independencia. Ni uno ni otro par de conceptos contiene lo que se mienta con intuitividad y no intuitividad. Sólo una apariencia habla a favor del primero, y ello por el hecho de que el concepto de representación abstracta es equívoco, como se desprende de las consideraciones expuestas en páginas anteriores. Se denomina así no sólo a las representaciones de contenidos parciales no independientes, o sea, a los abstractos en el sentido precisado más arriba (I, § 2), que incluye la condición materialmente unitaria* /106/ y, en atención al representar, la condición de representar propio, sino también a esas reuniones de contenidos parciales α, β, γ..., que proporciona meramente «el pensar relacional», los cuales (en caso de no estar ellos mismos representados simbólicamente por las meras palabras) se recogen a partir de concretos separados y se combinan para formar representaciones completamente impropias: las representaciones que expresamos verbalmente en las formas de «algo que posee las notas α, β, γ...», o «un α que es a la vez β y γ», etc. Las representaciones abstractas en este segundo sentido son, desde luego, un modelo de no intuitividad (y nos valen a tal fin, patentemente sólo en virtud de que ellas se limitan a apuntar a sus objetos, en lugar de representarlos realmente); no así las del primer sentido, con las cuales no deben confundirse indiferenciadamente.

También tratándose de momentos abstractos ocurre que algo supuestamente intuido suplante a lo realmente intuido. Tal es el caso, por ejemplo, en la intuición geométrica. Las figuras y relaciones geométricas son no intuibles en absoluto si están en lo cierto quienes se resisten a endosar a los correspondientes fantasmas los rasgos ideales que las percepciones de lo espacial no pueden mostrar. Los puntos-meta de procesos idealizadores, por tanto de procesos conceptuales, son *eo ipso* no intuitivos. Las figuras y las relaciones realmente intuidas «nos representan» las figuras y las re-

* El texto alemán dice «die sachliche Einheitlichkeit».

laciones geométricas propiamente intendidas, merced a ciertas analogías (infinitamente toscas si se las mide por el ideal de la definición geométrica), e incluso con frecuencia aquéllas se subrogan a éstas en el pensar geométrico vivo. Quien se ha puesto en claro esta situación, renunciará al punto, como modo impropio de expresarse, a hablar de una intuición de los abstractos geométricos. Naturalmente que la figura dibujada es, considerada *per se*, una intuición; pero no así la figura geométrica, con la que no es idéntica y que la dibujada se limita a representar simbólicamente.

Tomemos ahora como último ejemplo el representar en el sentido del designar. Aun no siendo la regla, sí se oye ocasionalmente que a propósito de un signo alguien diga que representa lo designado. El matemático dice alguna vez: «el signo α representa un número cualquiera, representa la raíz cuadrada de esta ecuación», en lugar de decir: «lo designa». Apenas nadie se sentirá inclinado a denominar intuir a este representar, sin duda por razones análogas a las de los casos discutidos más arriba. De acuerdo con /107/ Kant, no obstante, los signos del aritmético serían también una construcción en la intuición, como el dibujar del geómetra. A la primera la denomina «construcción característica»; a esta segunda, «construcción ostensiva». Lo cierto es, sin embargo, que ni en un caso ni en el otro construimos lo designado: en el segundo sí hay al menos una apariencia inicial de construcción, merced a una cierta analogía entre las figuras sensibles y las geométricas. Sería una construcción efectiva, real, si las figuras intuidas fueran exactamente geométricas, esto es, si fueran representantes reales de los conceptos geométricos en el sentido de sus definiciones. Pues tal es, en efecto, el sentido de todo construir, a saber: el disponer como intuición lo que sólo es pensado de forma impropia, y pensado sólo mediante determinaciones conceptuales; en suma, «hacer intuitivo» el concepto. En cambio, resulta por completo inadmisible que se considere como construcción el escribir los signos aritméticos. El signo y lo designado son aquí enteramente extraños entre sí en lo que toca a su contenido y sólo están vinculados asociativamente. El signo no hace intuitivo, pues, lo pensado, sino que se limita a apuntar hacia ello. Por lo demás, lo designado en este caso de la aritmética es casi siempre algo no susceptible en general de ser llevado a intuición.

§ 2. *Delimitación provisional de los conceptos*

De esta serie de consideraciones resulta una distinción de las «representaciones» que son intuiciones, respecto de aquellas que no lo son. Ciertas vivencias psíquicas, denominadas en general «representaciones», tienen la peculiaridad de que no encierran en sí sus «objetos» como con-

tenidos inmanentes (o sea, como contenidos presentes en la conciencia), sino que *meramente intienden* sus objetos de una cierta manera que aún ha de caracterizarse con mayor precisión. Baste de modo provisional la determinación, sin duda certera y deliberadamente sobrecargada, de que el «meramente intender» significa aquí tanto como: por medio de cualesquiera contenidos dados en la conciencia apuntar a otros que no están dados, mentarlos, aludir a ellos con comprensión, emplear con comprensión esos primeros contenidos como representantes simbólicos de estos otros; y ello sin que haya un conocimiento conceptual de la relación que impera entre la representación y el objeto intendido. /108/ A tales representaciones vamos a denominarlas *representaciones simbólicas*. Frente a ellas están otras vivencias psíquicas, denominadas también «representaciones» en la terminología de muchos psicólogos, que no se limitan a intender sus «objetos» sino que *los acogen realmente en sí* como contenidos inmanentes. Llamamos *intuiciones* a las representaciones en este sentido.

Pero debemos todavía eliminar una ambigüedad que pesa sobre nuestra aclaración, igual que sobre el uso habitual del término. Pues, por un lado, puede significarse que la intuición es la vivencia en que se alcanza el objetivo último de una representación simbólica: un objeto inmanente al acto nos aparece a la vez como lo intendido por la representación simbólica. Por otro lado, empero, también puede significar sólo la circunstancia de que, al representarnos algo, no tenemos meramente una intención hacia el objeto, como con tanta frecuencia sucede, sino que aquí estamos primariamente vueltos hacia él como objeto inmanente, sin que importe si ello ocurre con o sin una referencia retrospectiva a una representación simbólica correspondiente que sea consciente *en este* acto (o simultáneamente con él) o que esté de algún modo indicada en él. Así, una correlación entre los conceptos de intuición y de representación simbólica existiría también en el segundo planteamiento, como es patente que existe en el primero. En el supuesto de este segundo planteamiento, toda representación simbólica apunta, sea mediata o inmediatamente, a una intuición que le corresponde pero que no es ella misma actual. Por el contrario, no toda intuición remite a una determinada representación simbólica, que responda a ella. La intención manifiesta del término *intuición* está siempre en poner en relación una representación del grupo que abarca, con ciertas representaciones simbólicas pensadas de manera determinada o indeterminada; así ocurre cuando decimos, por ejemplo, que A es intuido y no meramente representado; o bien, que una representación simbólica desemboca en la intuición que le corresponde, etc. Ya sólo para mantenernos en armonía con el que es, si no me equivoco, el uso dominante del término, habremos de decidirnos, pues, por definir la palabra

«intuición» de acuerdo con el *segundo* concepto. Nadie se extrañará, de hecho, de una afirmación como la de que el niño tiene intuición de los primeros contenidos sensibles a los que se vuelve. /109/ Y aquí no pueden intervenir representaciones simbólicas, pues todavía no han llegado siquiera a formarse. Puede por lo demás servirnos de confirmación, que es bienvenida, el hecho de que nuestras determinaciones concuerdan en lo esencial con algunas de las propuestas por Kant: así, cuando contrapone las intuiciones como representaciones inmediatas a las representaciones conceptuales y en imagen como mediatas.

En lo que respecta al primer concepto, que nos ocupará ampliamente en la investigación que sigue, podemos demarcarlo fácilmente por medio de una expresión compleja. Cuando una representación simbólica desemboca en su fenómeno correlativo –por ejemplo, en una intuición inmediatamente intendida por ella–, la vivencia psíquica inmediata de que lo intuido es también lo mentado ha de designarse entonces como conciencia de *intención cumplida*. De la intuición decimos en este caso, pues, que se sostiene en una conciencia de *intención cumplida*; de la representación simbólica, más sencillamente, que ha encontrado su *cumplimiento*. Este último término queremos en general emplearlo para designar el correlato inmediato o mediato de una representación simbólica. Es caso frecuente que las representaciones simbólicas apunten sólo mediatamente a intuiciones, mientras que inmediatamente lo hagan a otras representaciones simbólicas. Así, el concepto aritmético a^n, por ejemplo, representa simbólicamente de manera directa sólo el concepto de un producto de n factores de a; si entra en juego esta representación que es a su vez simbolizante, surge entonces justamente la conciencia de intención cumplida. Pero a través del nuevo fenómeno sigue prolongándose la intención, con lo que, ya en este sencillo ejemplo, hay toda una serie de representaciones simbólicas que median entre la originaria y la intuición (que aquí nos es negada). En atención a casos como éste, vamos a denominar al fenómeno correlativo al que se ordena próximamente la representación simbólica su *cumplimiento próximo*. El cumplimiento último de toda representación simbólica es la intuición que pertenece a ella. Ésta es intuición *pura* –término que quiere expresar que un contenido no carga con ningún tipo de función simbólica de representante–. Hablamos, por el contrario, /110/ de intuición *impura* o de intuición *delegada* allí donde un contenido representante, en virtud de la igualdad o semejanza de su contenido con el contenido simbólicamente representado, nos sirve temporalmente de sustituto provisional de igual valor que este último; de tal modo que nosotros estemos ahora vueltos hacia él justo en el modo que es característico de la intuición pura (como lo examinaremos en el § 5). Una intuición impura se llamará *incompleta* cuando el contenido

inmanente de la representación simbólica consista en una parte de aquello que simbólicamente representa; a la luz del ejemplo anterior *a''*, los términos de representación simbólica *inmediata* y *mediata* quedan claros sin necesidad de más consideraciones.

§ 3. *El contenido inmanente de la intuición momentánea y de la continua*

La determinación provisional de los conceptos intuición y representación simbólica que hemos alcanzado más arriba deja todavía mucho que desear. Primeramente puede causar rechazo el hablar de «contenido inmanente» a propósito de la intuición. El contenido de la intuición ha de ser inmanente a ella; lo cual no puede querer decir sino que es contenido de la conciencia que intuye. ¿No llegamos así a una oposición insostenible con el uso más habitual del término? El propósito de atenernos en la máxima medida posible a la intención natural del término, ¿no nos lleva a una dilatación de ella hasta hacerla inutilizable? De una melodía que estamos oyendo decimos con buen sentido que tenemos intuición de ella. Pero la melodía no es, desde luego, contenido inmanente. Mientras discurre, los contenidos inmanentes del oír varían de momento en momento, pero en ninguno de ellos captamos nosotros la melodía misma. Asimismo decimos en general que tenemos intuición de las cosas que vemos. Ya dimos por válida la impropiedad de este modo de hablar en los casos en que nos contentamos con un vistazo de la cosa por un solo lado. ¿No habríamos entonces de tener pleno derecho para hablar de intuición cuando, presupuestas las condiciones normales de la percepción, contemplamos la cosa por todos lados, según todas las partes y propiedades que pueden verse en ella? Mas tampoco en este caso se vuelve la cosa objeto inmanente. De momento en momento intuimos distintos lados de la cosa, y en ninguno de ellos la cosa misma. Y / 111 / –lo que es aquí una objeción adicional– ¿cómo habríamos además de intuir la cosa misma, esta realidad efectiva y objetiva, en que, de acuerdo con la comprensión natural que los hombres se hacen, coexisten todos los lados y todas las partes y propiedades que han de intuirse?

En referencia provisional al último ejemplo, las dificultades se dejarían solucionar del siguiente modo. Debemos en primer lugar distinguir entre la cosa fenoménica y la cosa transcendente. Al concepto de una unidad objetiva de partes y propiedades articuladas de tal y cual modo, que coexisten entre sí con independencia de nuestra conciencia, no corresponde, claro está, ninguna intuición; pues ello sería una contradicción. Pero este concepto tampoco encuentra ningún apoyo en el ámbito del pensamiento natural, sino que es más bien el producto de una reflexión referida

a las representaciones de las cosas en la vida normal y corriente: reflexión que permanece muy extraña a la vida de la mayoría de los hombres, como a la de la totalidad de los animales. La sucesión de contenidos conexos, acompañados de ciertos actos psíquicos y abrazados por ellos, esa sucesión que en condiciones perceptivas normales nosotros vivimos al «observar la cosa por todos sus lados», es para el pensar natural la cosa misma; y únicamente esta sucesión es lo que se mienta siempre que se habla de una cosa, de un árbol, de una casa, etc. Si tiene lugar este curso de contenidos, entonces las representaciones simbólicas de la cosa que apuntan a él encuentran su cumplimiento *último*; no queda *nada* más que intender. Podemos expresar nuestro punto de vista también de esta manera: hablar de una intuición hace siempre referencia a algunas representaciones simbólicas. La cuestión de si es posible la intuición de cosas remite, pues, a la cuestión de cuál sea la mención de las correspondientes representaciones simbólicas. Si entendemos «cosa» en el sentido de una unidad transcendente, entonces no cabe *eo ipso* hablar de intuición. Pero si tomamos la palabra en el sentido de las representaciones simbólicas de la conciencia natural, tal como se adhiere, por ejemplo, a las palabras «casa», «árbol», etc., entonces el cumplimiento último de ellas tiene lugar en un curso continuo de contenidos intuidos, y a este curso lo engloba un acto unitario, o sea, un acto que dura de continuo a lo largo de toda la multiplicidad sucesiva del contenido y que le es así inmanente.

Pero queda todavía por resolver la objeción que está ligada a la anterior, a saber: la de si de un tal curso de contenidos puede decirse que sea /112/ intuido, comoquiera que curso de contenidos y objeto inmanente parecen, en efecto, conceptos incompatibles. Aquí todo depende –pienso yo– de cómo nos pongamos de acuerdo. ¿Por qué habríamos de aferrarnos a entender por contenido inmanente de un acto el mero contenido inmanente de él en un momento dado de la existencia del acto? Estipulamos, por el contrario, que por tal ha de entenderse también el curso inmanente del contenido, o bien el continuo inmanente del contenido a lo largo de su entera existencia continua. Así, dependiendo de la dirección de nuestro interés y sin que se produzca ninguna incompatibilidad, puede aludirse, bien al uno, bien al otro, y se hablará en consecuencia, bien de intuiciones continuas, bien de intuiciones momentáneas. La restricción del concepto de intuición a los actos momentáneos supondría, en todo caso, un serio menoscabo respecto de su empleo habitual, que es a la vez tan útil. De manera semejante, tenemos también naturalmente intuición de una melodía y, en general, de toda unidad fenoménica en el tiempo (en que las propias relaciones de tiempo forman parte del contenido inmanente).

§4. *El contenido inmanente de la intuición como contenido de un acto delimitador*

Dificultades mucho más notables están en otra dirección. Intuido es lo que es objeto inmanente de un cierto acto «que se lo representa»; simbólicamente representado, lo que es objeto meramente intendido del acto que «se lo representa». Pero, ¿de qué clase de actos se trata aquí? ¿Implican nuestras definiciones que en ambos casos se lleva en esencia a cabo la misma función psíquica, denominada «representar», de tal modo que la diferencia entre ellos, dado que no puede fundarla el contenido intendido como contenido que no existe, residiría en el contenido inmanente de cada uno de ambos actos o en pensamientos que se enlazan a ellos, etc.?

Dejemos provisionalmente al margen la representación simbólica, y preguntemos en primer lugar si la intuición es una función psíquica que está en relación con *todos* los contenidos de conciencia, como en efecto se suele afirmar a propósito del «representar». ¿Corresponde, pues, a cada contenido de conciencia un acto que lo intuye? Cuando, por ejemplo, tenemos intuición de una figura, ¿es entonces el color que está inseparablemente coenlazado con la figura, contenido de esta *misma* intuición? Sin duda que del color tenemos simultáneamente cierta conciencia. Y lo mismo vale /113/ respecto del fondo en la medida en que él, por muy indeterminada que sea su delimitación, está presente; y lo mismo vale también de los objetos que se destacan de manera especial, que fuerzan a que se los note simultáneamente. ¿Hemos acaso de decir que todo ello es también intuido, aun cuando no en el mismo acto que intuye nuestra figura? *Un* acto que intuye, en cuyo seno una intención particular se dirige a un contenido parcial, ¿se refiere quizá a la totalidad del contenido de conciencia del momento en que el acto ocurre?

Prescindiendo de todas las restantes dificultades, sí me parece que con tales concepciones uno se aleja mucho del verdadero sentido del término intuición. Sólo aquello que es notado por sí mismo puede designarse como intuido. Si yo dirijo la mirada hacia el cuchillo que está ante mí, únicamente el cuchillo es intuido, y no a la vez el fondo que está desatendido, que por sí mismo no logra ningún tipo de objetividad. Sólo me ocupo en particular con lo que ahora mismo ha venido a destacarse; sólo en ello he puesto mi mirada, sólo esto «intuyo». Pero el «notar por sí», este peculiar destacar una parte sacada del todo más amplio que la engloba[11], no es todavía suficiente, claro está. Con frecuencia son varios los

11. Aquí no importa si se trata de un mero destacar en sentido literal, o más bien de variaciones de contenido que discurren paralelamente, ya sea referidas a una parte del contenido, ya al todo.

contenidos parciales que se notan por sí mismos, destacándose del fondo común, y sin embargo hemos puesto nuestra mirada únicamente en uno de ellos, y sólo intuimos este único contenido. Este cuchillo forma con el tintero contiguo, con el limpiaplumas y el lápiz, un grupo de objetos notados por sí que me hace frente. Puede ocurrir que, vuelto yo hacia el grupo como hacia un todo, lo intuya como todo; este giro de la mirada puede distribuirse entonces de manera más o menos igualitaria entre los distintos miembros y preferir de forma cambiante tan pronto uno como otro. Pero también puede ocurrir que un giro exclusivo de la mirada recaiga sobre un miembro determinado y le otorgue a él una preferencia característicamente exclusiva, y estampe así sobre él el sello de lo intuido mientras el grupo entero sigue, desde luego, siendo notado. Estando vueltos hacia una melodía, múltiples ruidos, voces humanas irrelevantes, rodar de vehículos, etc., pueden hacerse notar colateralmente, sin que se produzca ningún tipo de volverse en particular hacia ellos, siquiera uno momentáneo. El ruido lo hemos oído, pero no lo hemos intuido.

/114/ La intuición es, en suma, «un ocuparse en particular con», un peculiar volver la mirada a un contenido que es notado por sí. La intuición es un acto delimitado y que delimita, mientras que no puede decirse lo mismo de la conciencia del fondo ni de los restantes contenidos excluidos de su demarcación, aunque sean notados por sí mismos; tal es la situación al menos si nos basamos sólo en los pronunciamientos de la experiencia interna y no en construcciones psicológicas. Contenidos del segundo tipo se hacen colateralmente conscientes con ocasión de actos que delimitan, en la medida en que estos actos, bien mirados, tienen además de su propio contenido intrínseco o, como podemos decir, de su *contenido principal*, también un contenido extrínseco, un *contenido colateral*[12]. Cuando se habla de contenido sin más o de contenido inmanente, únicamente se piensa en el primero.

§ 5. *La representación simbólica no es, en atención a su contenido inmanente, ninguna intuición, sino un nuevo modo de conciencia*

Vamos ahora a extender nuestro examen a la función correlativa, a la representación simbólica. Se trata de analizar la cuestión planteada más arriba de si, con independencia de cuál sea el significado de la palabra «representación» en nuestras definiciones, podría quizá colegirse lo siguiente: que en ambas funciones (intuición y representación simbólica) se da el mismo modo de conciencia. Es patente que no todo acto psíquico debe

12. W. James hablaría a este respecto de un «fleco», un «sobretono psíquico», un «halo». Cf. sus *Principles of Psychology*, vol. I, New York 1880, cap. IX, en especial pp. 258ss.

caracterizarse, en atención a su contenido (o a su contenido principal), como intuición. A un desagrado estético ante un cuadro, nadie lo llamará intuición del cuadro. A la base del desagrado hay una intuición, pero él mismo no es una intuición. De igual manera, tampoco procede en absoluto llamar intuición a una representación simbólica en atención a su contenido inmanente. Esto supondría negar de hecho toda diferencia esencial entre intuiciones y representaciones simbólicas. La diferenciación descansaría sobre puntos de vista puramente accidentales si el término representación simbólica no significara nada más o no significara otra cosa que el que en un determinado acto, junto a los contenidos que el acto intuye, hay otros que no intuye. /115/ La situación es en verdad muy distinta. Una aguda diferencia descriptiva, que concierne al modo de conciencia (al modo de «imputar» la conciencia algo, al modo de tomar parte psíquicamente), separa las representaciones simbólicas de las intuiciones. La mejor manera de reconocerlo es con el examen de casos máximamente puros, esto es, de aquellos casos en que (en la medida en que esto es posible en una conciencia desarrollada) el mismo contenido es, una vez, fundamento de una intuición pura y, otra vez, fundamento de una representación simbólica. Pensemos, por ejemplo, que determinadas figuras o arabescos hayan actuado sobre nosotros primero de manera puramente estética y que de repente relampaguease la comprensión de que con ellos podría tratarse de símbolos o de signos lingüísticos. Observemos la nueva situación antes de que ella venga a conciencia lógica explícita por medio de pensamientos y de palabras (lo cual ocurre con frecuencia una vez pasado cierto espacio de tiempo); es el momento en que ni siquiera se ha producido un juicio verbal del tipo: «¡Un signo!», «¡Un símbolo!». O tomemos el caso en que alguien oye con atención, como una mera formación sonora, una palabra que le es completamente extraña, sin siquiera sospechar que se trata de una palabra; o bien el caso en que alguien, en mitad de una conversación, oye con comprensión la palabra con cuyo significado está familiarizado pero sin acompañarla de contenidos significativos de ningún tipo. ¿En qué consiste la diferencia entre el simple tener delante un concreto *A*, tal como es, y el aprehenderlo como representante simbólico de un *A* cualquiera? Por lo demás, también podemos servirnos perfectamente de casos menos puros (los anteriores tampoco lo son completamente): como al comparar el estar vueltos a una melodía que estamos cantando, con la conciencia de una palabra o de una oración comprendidas, excluyendo de nuevo el acompañamiento de contenidos significativos. O bien, la contemplación de un arabesco comparada con la enteramente distinta de un signo aritmético en su función viva. En estos ejemplos, que son indefinidamente ampliables, no hay, claro está, ninguna diferencia de mero contenido; también es cla-

ro que un *plus* de contenidos sólo podría fundamentar el que se hablase de contenidos más abarcadores, no de contenidos intuidos en oposición a contenidos representantes o simbólicos. Quizá alguien piense que la diferencia reside en los «pensamientos» concomitantes. Pero aun sin cargar el acento en que tales «pensamientos» habrían entonces de atribuirse al «fondo no notado de la conciencia», que así resulta no menos socorrido y fecundo que el «inconsciente» /116/, sí llamo la atención sobre el hecho de que no hay pensamientos sin representación simbólica. En los ejemplos del signo que es entendido pese a la ausencia de contenidos significativos, no cabe decir que al signo le pertenece la representación del significado, o que la exige, o que gracias a ciertos pensamientos concomitantes tenemos de ello un saber, por oscuro o fugaz que sea. Pues dado que no podemos representarnos realmente lo ausente en cuanto tal, ello tendría que estar representado simbólicamente de algún modo en estos pensamientos. Mas con esto lo único que se hace es retrotraer la dificultad. ¿Qué determina la función representante, la función simbólica de los pensamientos, y en qué la notamos nosotros? Para ello tendrían que mediar nuevos pensamientos, nuevas representaciones simbólicas, y así *in infinitum*. Insisten algunos en que los contenidos significativos no son inconscientes sino solamente no-notados, y quizá se inclinen, como en los restantes casos, a buscar la diferencia entre intuición y representación simbólica en ciertos contenidos no notados. Pero comoquiera que los contenidos no notados, sea cual sea su género, habrían de existir en un caso y de faltar en el otro, ocurre que ellos no son la diferencia entre los contenidos *notados*; a lo sumo la condicionan. La mismísima objeción se aplica patentemente a quienes ponen la mirada en exclusiva en la distinción entre disposiciones psíquicas innatas y adquiridas, o bien en las diferencias entre sus respectivos estados de estimulación o incluso las diferencias de los correspondientes procesos fisiológicos. Si en algún lugar lo es, el testimonio de la experiencia interna es aquí claro, y proporciona la convicción de que en ambos casos el modo de asumir el contenido en la conciencia, el modo psíquico de ocuparse con el contenido o del contenido es distinto.

Puede ocurrir que, en los ejemplos arriba considerados, la representación simbólica descanse sobre una intuición que inmediatamente la precede. Pero no por ello es intuición la propia representación simbólica, como tampoco lo es un sentimiento estético por el hecho de que descanse sobre una intuición. En el instante en que el arabesco se convierte en signo, en el instante en que, por tanto, adquiere el carácter de contenido representante, la situación psíquica se ha modificado totalmente. Cierto que vemos el signo, pero no es en el signo en lo que hemos puesto nuestra mirada; no es el signo lo que intuimos. De la misma manera, las palabras oídas sólo son

intuidas cuando las oímos sin pensamiento, capturados quizá por un timbre especial de la voz o por lo raro de la pronunciación /117/ y apartados de la comprensión de lo que oímos. Pero cuando las palabras operan su efecto natural, entonces no son intuidas, aunque sí oídas. Podría preguntarse, todo lo más, si en el momento mismo en que nos volvemos hacia el contenido de la palabra que hace aparición tiene lugar una intuición, que, sin embargo, deviene al punto representación simbólica.

Añadimos aquí una observación. En estos ejemplos resulta dudoso si la intuición y la representación simbólica no comparecen juntas en la más íntima conexión, dando paso una a la otra o disolviéndose la una en la otra, cuando no incluso entrelazadas entre sí. Otros ejemplos distintos, como los que discutimos al inicio de nuestras consideraciones, no dejan, empero, lugar a ninguna duda. Cuando «intuimos» una cosa, lo que hay generalmente –si se contempla la situación más de cerca– es más bien una mezcla de ambos tipos de actividades. Lo realmente visto sirve de medio de comprensión en relación con la cosa como un todo, meramente representada de manera simbólica. Por otro lado, no obstante, también estamos vueltos hacia lo realmente visto, intuyéndolo, con lo que ambas funciones se enlazan aquí. Las representaciones de la fantasía tienen una función representativa-simbólica en relación con las intuiciones perceptivas que corresponden a ellas. Lo que no impide que nosotros también podamos estar vueltos hacia ellas, intuyéndolas, como ocurre bastante a menudo. Cuando el geómetra opera sobre la intuición, ya sea a la vista de figuras percibidas, ya de figuras fantaseadas, se ponen de nuevo en práctica ambas funciones. Y lo mismo pasa en todo pensamiento conceptual que toma su punto de partida en intuiciones, o que acompaña a intuiciones o que retorna sobre ellas; por ejemplo, «una flor, que se parece a esta que está ante mí (y que es intuida)». De múltiples modos puede justamente una representación simbólica conectarse a una intuición o fundarse sobre intuiciones, y esto en absoluto contradice la tesis anterior de que el contenido inmanente de una representación simbólica en cuanto tal no es intuido.

En este estado de cosas se basa también (como ya tocó el § 1) lo variable del uso de los términos sobre la base de los mismos fenómenos. Naturalmente que la imbricación de ambas funciones no implica el que toda designación de un fenómeno complejo como intuición o como representación simbólica se torne vacilante, o incluso inapropiada. Si el todo tiene carácter decididamente simbolizante, y ello de modo que las intuiciones imbricadas sean *meros* presupuestos o fundamentos de la representación /118/ simbólica (mero medio de representación simbólica), entonces el todo sólo podrá caracterizarse como representación simbólica. Y lo mismo en el caso contrario, en que lo será únicamente como intuición, como

cuando decimos que en el análisis psicológico tenemos una intuición de una representación simbólica. La designación resulta cambiante, por el contrario, en los casos en que ambas funciones conservan una independencia que se justifica por igual, sin que ninguna de ellas se agote en su condición de fundamento de la otra. Aquí puede ocurrir incluso que la fundante determine el carácter del todo, de tal manera que, como ya señalamos más arriba (pp. 109-110) una representación indiscutiblemente simbólica obligue a que se la denomine intuición. A este respecto hablábamos de intuiciones impuras o intuiciones por delegación. En ellas prevalece el carácter intuitivo, comoquiera que los contenidos representantes resultan, a causa de su igualdad o semejanza con los representados, fundamentos de un giro intuitivo primario de la mirada (no siendo, pues, meros medios de representación simbólica); su carácter representante pasa por entero a segundo plano y puede incluso reducirse temporalmente al estadio de una mera disposición «provocada»[13].

§6. *Adiciones*

Por mucho que necesiten completarse, las consideraciones precedentes sí han despertado o reforzado la convicción de que con la intuición y la representación (simbólica) nos las habemos con estados de conciencia que son característicamente diferentes. Sin embargo, la cuestión acerca de la clase de estados de conciencia de que se trata está todavía pendiente de resolución. Aún no sabemos siquiera si en tales estados se dan fenómenos simples o complejos, y tampoco, por tanto, cómo se relacionan con los restantes fenómenos conocidos, si es que no se reducen incluso a ellos. Que su denominación como «representaciones» nada significa para el análisis descriptivo, es cosa que ha quedado clara. Seguramente no se habrán malentendido nuestras definiciones al extremo de creer que mediante esa denominación hayamos pretendido hacer una contribución, por pequeña que sea, al análisis de los fenómenos mismos. /119/ Hemos prevenido esta malinterpretación con el modo en que en todo momento hemos empleado el término. Pues el término mismo «representación» era inevitable y, pese a sus equivocidades, resultaba útil con vistas a una delimitación provisional comprensible de los grupos de fenómenos que hay que investigar, o sea, con vistas a la delimitación de los conceptos por el lado de su extensión; pero esto no pretendía ni podía suscitar un concepto claramente determinado y descriptivamente bien fundado. A este fin el término resulta demasiado equívoco y los conceptos que en él se entremezclan han sido

13. Cf. sobre este concepto la instructiva exposición de B. Erdmann: «Zur Theorie der Apperzeption», en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 10 (1886) 343.

demasiado poco investigados. Aquí procede señalar, por lo demás, que al denominar por igual «representaciones» a intuiciones y a representaciones simbólicas, suele incurrirse justamente en un equívoco que la gran mayoría de las veces se pasa por alto. Pues si ambos son modos de conciencia específicamente distintos, entonces al menos uno de ellos no es representación, sea cual sea el fenómeno específicamente determinado que denominemos así. Si, en cambio, se entiende por representación un carácter genérico del que participan ambas especies –cosa contra la cual no quiero polemizar–, entonces el término ya no es usado de manera equívoca por quien así lo concibe, pero sí que induce erróneamente a un equívoco, y a uno –así me lo parece– muy peligroso. Con facilidad induce erróneamente a entender el término genérico como específico, y a tomar entonces los modos de conciencia por específica y no sólo por genéricamente iguales, y con ello a buscar la diferencia entre los fenómenos en el mero contenido. Graves errores de la teoría del conocimiento y la psicología se han debido al hecho de pasar por alto o interpretar erróneamente la diferencia entre la conciencia que intuye y la que representa de forma simbólica, sin hacer justicia a esta diferencia en la medida debida. Por esta razón he evitado yo el recurrir a términos que entren en composición con el de representación*. La diferencia misma, aun cuando no suficientemente investigada, sí es conocida desde antiguo. Ya a los escolásticos no se les escapó por completo. A las representaciones simbólicas apuntan términos como los de representación inadecuada, impropia, indirecta; a las intuiciones, los términos opuestos correspondientes. Bien es verdad que, por una parte, sólo se tenía a la vista la diferencia entre conceptos intuitivos y no intuitivos, o entre los susceptibles de ser llevados a intuición y los que no lo son; por la otra parte, sin embargo, /120/ se observaba la diferencia mucho más amplia que, trasladada a los contenidos, puede caracterizarse como oposición entre los auténticos contenidos de conciencia y los meramente intendidos.

§ 7. *Excurso sobre el significado psicológico y lógico de ambas funciones y sobre la importancia de su investigación*

La investigación de las funciones psíquicas aquí tratadas, sobre todo la de la representación simbólica –tan sobremanera notable–, me parece de importancia fundamental para la psicología en su conjunto y de un modo especial para la psicología del conocimiento y la lógica. Para la psicología, comoquiera que a una serie de actos de la mayor importancia (me limito a recordar el deseo y la volición) les es esencial el tener

* En español, por desgracia, no ha sido posible seguir el propósito que aquí expresa el autor.

representaciones en el sentido de representaciones simbólicas como sus fundamentos o presupuestos, mientras que éste no es el caso de otros actos. Para la lógica, comoquiera que los conceptos, los juicios y todas las demás actividades lógicas caen también dentro de ese grupo señalado de actos. Creo poder afirmar, en particular, que ninguna teoría del juicio será capaz de hacer justicia a los hechos si no se basa en un estudio más profundo de las relaciones descriptivas y genéticas entre intuiciones y representaciones simbólicas.

Acabo de caracterizar la representación simbólica como una función sobremanera notable. Y ciertamente es ocasión de asombro en distintas direcciones. Ya es sumamente admirable en y por sí mismo el que un acto psíquico pueda señalar por sobre su contenido inmanente hacia algo distinto que de ningún modo es consciente. Y parece, en efecto, que tenemos conciencia de ello en un cierto modo; pues –y esto es de nuevo sumamente admirable– nosotros creemos estar ocupándonos de los objetos mismos simbólicamente representados mientras nos entregamos a los contenidos representantes. En el flujo del pensar conceptual, en la mayoría de los casos, los cursos visuales o acústicos de las palabras se limitan en exclusiva, o casi, a representar simbólicamente[14]; los contenidos significativos, o bien no comparecen en la conciencia en absoluto, o bien lo hacen sólo de forma completamente rudimentaria, /121/ y a ellos se subrogan a veces otros contenidos enteramente distintos que mantienen con los significativos relaciones lejanas (como cuando, al mencionar Londres, emerge vagamente el contorno de Inglaterra). La situación tampoco es mucho mejor, con todo, allí donde el pensar conceptual pasa a un segundo plano, como en el tráfico de la vida cotidiana, en que las representaciones lingüísticas simbólicas apuntan a realidades intuibles del entorno externo. Ante el observador libre de prejuicios, ¡qué pobre se presenta aquí el bagaje de intuiciones delegadas sustitutorias! A ratos faltan por entero, y, cuando entran en escena, resultan por lo general desvaídas, llenas de lagunas, a menudo inaprehensibles de tan fugaces como son, e incluso inadecuadas en relación con los rasgos típicos de las intuiciones intendidas. Pero nada de todo esto nos perturba; para nosotros es como si a la base de las series de palabras estuvieran los propios objetos mentados. Esta situación queda tan lejos de las direcciones habituales de la atención, que hasta eminentes psicólogos y lógicos la han dejado fuera de su consideración. Sin duda que hay en todo ello grandes e irresueltos enigmas; aquí rondamos las zonas más oscuras de la teoría del

14. Véase W. James, *op. cit.*, cap. IX, especialmente p. 270 y con frecuencia; B. Erdmann, *Logik*, t. I: *Logische Elementarlehre*, Halle an der Saale 1892, p. 229.

conocimiento. Y no estoy pensando en la explicación psicológica de esta ilusión y de toda la situación en general, aunque ella ha de resultar fundamental para cuanto venga a continuación, sino en la posibilidad misma del conocimiento. El conocimiento científico –pues en él se piensa aquí en primer lugar– descansa por completo en la posibilidad de depositar la confianza, en la más amplia medida, en un pensar que es puramente simbólico o altamente inadecuado de algún otro modo o incluso en la posibilidad de (bajo determinadas cautelas) preferir deliberadamente este pensar a uno más adecuado. Pero ¿cómo es posible entonces la evidencia, la intelección? ¿Cómo llega de este modo a resultados acertados siquiera sólo empíricamente? La matemática pasa por modelo de ciencia exacta. Pero las controversias entre sus cultivadores acerca del significado de los conceptos matemáticos elementales y de la razón de lo certero de sus métodos, controversias que se arrastran desde hace siglos y siguen hoy sin haberse resuelto, entran en una extraña contradicción con la supuesta evidencia completa de sus procedimientos. El gran matemático Cauchy ha sostenido en distintos periodos de su vida teorías totalmente distintas acerca de los números imaginarios[15]. ¿Cuál de ellas ha guiado realmente su operar con evidencia? /122/ No puede objetarse que el tener evidencia y el reflexionar sobre ella con evidencia sean dos cosas distintas. Pues en estas teorías no se trata en absoluto de meras reflexiones sino de ciertas cadenas, y muy complejas, de razonamientos que han de intervenir necesariamente en el pensar científico si es que éste tiene que ser evidente. Las teorías cambian, pero el proceder sigue siendo el mismo. La evidencia del proceder es, pues, mera ilusión –esto no admite duda–. ¿Cómo es entonces que él llega, cuando menos, a resultados que concuerdan con la «prueba» posterior de la experiencia en tan asombrosa medida, condicionando así una medida correspondiente de confianza práctica? En vista de que objeciones similares afectan a todas las ciencias (y también al pensar natural), ¿no debemos acaso volver a situarnos en el terreno del escepticismo humeano y, yendo más allá de su gran promotor, hacerlo extensivo también a la matemática y a todas las ciencias «aprióricas»? A fin de resolver tal duda nos volvemos en vano hacia la lógica antigua y moderna; ella nos deja por completo en la estacada. Ella, la «doctrina de la ciencia», ha de conceder, si es que quiere ser honesta, que toda ciencia le resulta un misterio. Hasta aquí hemos llegado al día de hoy, pese a los esfuerzos que una serie de hombres verdaderamente significados han empeñado en los últimos años en el campo de la lógica. Con esto no quiero de nin-

15. Cf. A. L. Cauchy, *Cours d'anlyse de l'École royale polytechnique*, Primera Parte: *Analyse algébrique*, 1821; así como también sus «Exercises d'analyse et des physiques mathématiques», en *Œuvres complètes*, 1ª serie, t. IV, Paris 1884.

gún modo afirmar que, sin una evidencia que profundice en la esencia de los procesos elementales de intuición y de representación simbólica que en todo momento intervienen en él, no pueda mejorarse notablemente la comprensión lógica a propósito de lo certero del pensar simbólico (en primer lugar, naturalmente, del matemático)[16]; pero sin dicha evidencia tampoco se alcanza una comprensión plena y verdaderamente satisfactoria de estos procesos lógicos (como de todos los demás).

Ya me he referido antes a la importancia fundamental de esta evidencia también para el campo más amplio de la psicología. Con todo, aún quisiera destacar un problema relevante en cuya solución no podrá darse ningún paso serio sin contar con dicha evidencia. /123/ Estoy pensando en el problema del origen de la representación del espacio, sobre el que tanto se ha trabajado. Las magistrales investigaciones a él dedicadas[17] sólo han conducido –si no me equivoco– a la evidencia de que determinadas teorías, en un principio muy atractivas, son decididamente falsas. A la comprobación de la corrección de una teoría no se ha llegado, y no podía llegarse porque ninguna de las supuestas teorías va más allá de las generalidades, porque ninguna logra captar con suficiente agudeza cuál es propiamente la tarea a cuya resolución se encomienda, a saber: la de esclarecer el estado de cosas psicológico y lógico *en su determinada particularidad*. El concepto del espacio es el concepto de una multiplicidad articulada de determinado modo: ¿De qué clase de multiplicidad se trata? ¿Con qué propiedades lógicas es definible? El espacio en su consistencia psicológica, de la que surge (¿cómo?) el concepto de espacio, es un complejo de fenómenos y de disposiciones caracterizados por ciertas propiedades: ¿Por cuáles propiedades? ¿Dónde están las descripciones al respecto? ¿Quién ha intentado fijar estos determinados estados de cosas psicológicos y lógicos, para posteriormente aclararlos, como *estos* determinados, en su particularidad?[18] Pero tan pronto como se tocan seriamen-

16. En esta dirección se movían las investigaciones que emprendí hace algunos años en relación con los métodos algorítmicos, que sólo en una pequeña parte y en conexión con problemas más especiales se han publicado. Cf. mi *Filosofía de la aritmética*, ed. cit., caps. XII y XIII, p. ej., pp. 268-286, 299ss. Pero los casos allí analizados sólo pueden considerarse típicos en relación con determinadas clases de procesos simbólicos; para una teoría general de los algoritmos entran además en consideración otros planteamientos enteramente distintos.

17. Para la vertiente psicológica de la cuestión, uno piensa espontáneamente en los admirables trabajos de Lotze y de Stumpf, así como en los agudos y estimulantes escritos de Th. Lipps.

18. Es verdaderamente asombroso a qué cosas se llama aquí «teorías». Se reúnen de uno u otro modo tres series graduables de sentimientos o sensaciones (cuya participación en la percepción de espacio se haga verosímil), se familiariza uno con su mezcla, y ¡problema resuelto! Mas, ¿qué es lo que se ha aclarado? Tanto como nada. Tres series de sensaciones, tres coordenadas, y ésta es la conexión. Como si los conceptos de una multiplicidad homo-

te estas cuestiones, se tropieza con las funciones intuitivas y simbólicas, que aquí cooperan por doquier entre sí, y sin cuya comprensión uno tantea sin rumbo en la oscuridad.

Estas indicaciones bastarán, en todo caso, para poner de relieve la importancia de las cuestiones que se han suscitado. No se me figura poder superar las dificultades que se interponen en su solución y que son verdaderamente notables. Pero acaso a las cuestiones suscitadas les sea dado operar clarificadoramente al menos en algunos puntos sobre las consideraciones que se produzcan en el futuro, o siquiera como acicate para ellas.

génea según una triple gradación y de multiplicidad euclídea tridimensional fueran conceptos idénticos (lo que es falso y puede probarse), y como si, aun en caso de que fuera válido, la cuestión del surgimiento de las representaciones del espacio se hubiese así solventado, en lugar de haberse sólo planteado.

OBJETOS INTENCIONALES
(1894)

TRADUCCIÓN DE ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
Y ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Presentación

Antonio Zirión Quijano

El ensayo denominado «Objetos intencionales» es la segunda parte de un texto mayor que Husserl redactó en el verano de 1894 como comentario crítico al libro recién publicado de Kassimir Twardowski titulado *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Para la doctrina del contenido y el objeto de las representaciones), y cuya primera parte, de aproximadamente la misma magnitud, no se ha conservado. El texto mayor llevaba el nombre de «Representación y objeto» («Vorstellung und Gegenstand»). Esta su segunda parte, «Objetos intencionales», consta a su vez de dos partes –que corresponden respectivamente a los legajos K I 56 y K I 62 según la nomenclatura de los Archivos Husserl en Lovaina–. En la colección *Husserliana* ha sido publicada hasta ahora solamente la primera de ellas (en el tomo XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, edición de Bernhard Rang, Martinus Nijhoff, 1979, pp. 303-338), junto con un texto de 1898 que Husserl había colocado en el mismo legajo (pp. 339-348 del mismo tomo). En cambio, el texto completo (K I 56 y K I 62), en la versión que Husserl había preparado para la imprenta, fue publicado por Karl Schuhmann en la revista *Brentano Studien* N.º 3 (1990-1991) 137-176.

Husserl, en efecto, había planeado y preparado la publicación de ambas partes de «Objetos intencionales», y sólo por razones incidentales esta publicación no se llevó a cabo. De hecho, «Representación y objeto», el texto mayor del que aquél formaba parte, era seguramente una continuación de los *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental), que fueron publicados en el mismo año de 1894 (y que aquí se publican por vez primera en español: véase el Texto 3). Con ello está prácticamente dicho también que el ensayo que nos ocupa, y que también se publica aquí por vez primera en español, comparte con estos estudios su preocupación temática principal en torno a la noción de intencionalidad, aunque en aquéllos ésta se desarrolle más por el lado de la psicología descriptiva, mientras que en «Objetos intencionales», o en todo

el grupo de textos del que formaba parte, lo haga más bien por una vertiente lógico-semántica –y ontológica–.

La significación que tenía para Husserl este ensayo se advierte además en el aprovechamiento que le dio y en la serie de anotaciones y modificaciones que siguió haciéndole a lo largo de los años, al menos hasta 1907. El ensayo fue, ante todo, la base de una reseña del ya mencionado libro de Twardowski que redactó dos años después con la idea de publicarla en la revista que Paul Natorp dirigía, *Archiv für systematische Philosophie*, en 1897. Si esta reseña no alcanzó publicación en ella fue sólo porque ya Natorp tenía preparada para la revista una reseña propia del mismo libro. Más tarde, en 1902, cuando Alexius Meinong le envía a Husserl su obra acabada de aparecer, *Über Annahmen* (Sobre el suponer), Husserl vuelve sobre su manuscrito, en el cual había manejado problemas similares a los de la «aceptación» o la «suposición» (*Annahme*) en relación con los conceptos de asunción (*Assumption*) e hipótesis (*Hypothese*). En 1904, en carta a Johannes Daubert, menciona el ensayo en relación con el propósito de Aloys Fischer de hacer un trabajo comparativo entre las *Investigaciones lógicas* y precisamente aquella obra de Meinong, *Über Annahmen*. Todavía durante 1907 o posteriormente, por último, anota en el margen de su ensayo de 1894 que «a últimas fechas Meinong ha sostenido –en su libro sobre teoría de los objetos–» (cf. *Hua* XXII, p. 458, nota a p. 310, l. 35) justo la doctrina que el ensayo critica, según la cual las representaciones no están sometidas a la lógica y a la matemática y por ende puede haber, por ejemplo, cuadrados redondos meramente representados. Pensó entonces en la posibilidad de utilizar el ensayo para, recomponiéndolo, publicar una serie de artículos críticos contra Meinong; sin embargo, de esto no resultó tampoco ninguna publicación.

Sin restarle interés histórico-filosófico a esta confrontación crítica con Meinong, resultan más interesantes para la historia del ensayo y para la génesis de la noción de intencionalidad en el pensamiento de Husserl, los reparos que en el mismo texto desarrolla contra la posición de Twardowski, que fue la que le sirvió, como dijimos, de ocasión y estímulo para redactarlo, así como los antecedentes que se hallan en él de ciertas tesis clave de las *Investigaciones lógicas*, las cuales repercuten también en el Libro primero de las *Ideas* y en obras posteriores.

Twardowski, discípulo, como Husserl mismo, de Brentano, enfrentaba en su libro el problema que le creaban a una teoría de la intencionalidad las aparentemente paradójicas «representaciones sin objeto» –las que típicamente se expresan, desde Bolzano, quien replanteó el problema en la filosofía contemporánea, hasta las abundantes discusiones sobre el tema que han tenido lugar en la filosofía analítica (Russell, Quine, Strawson, etc.),

pasando por Meinong y el mismo Husserl, en los nombres de personajes o figuras mitológicas («Júpiter», «Pegaso») o en descripciones de objetos inexistentes o imposibles como «el actual rey de Francia», «montaña de oro» o «círculo cuadrado»– mediante la distinción del uso «determinativo» y el uso «modificativo» del adjetivo «representado» en la frase «objeto representado»: en el primer caso, se alude a la relación en que un objeto verdadero, real, existente, entra con un ser cognoscente al ser justamente representado por éste; en el segundo caso, en cambio, el objeto es, en palabras de Twardowski, «contenido de una representación, esto es, imagen espiritual del objeto como significado de las palabras que expresan la representación, y algo enteramente diferente del objeto verdadero». Cuando se trata de una representación «sin objeto», el uso modificativo altera la noción de objeto como objeto existente, y el resultante «objeto de la representación» tiene solamente una «existencia intencional». El hecho de que este objeto se conciba, del modo que sea, como residente o habitante de la representación, y la función que se le asigna como imagen del objeto real (de la cosa misma) cuando éste existe, son los puntos que Husserl se ve obligado a rechazar. En efecto, el objeto intencional, con su existencia intencional, tiene que estar presente en la representación también cuando ésta es verídica, pues de otro modo el objeto real no sería el mismo al cual la representación se dirige. Husserl destaca, pues, la «falsa duplicación» del mundo a que conduce la propuesta de Twardowski, de la mano con la teoría figurativa (o imaginativa) de la conciencia o del conocimiento que la acompaña.

Esta tesis de la identidad del objeto intencional (o inmanente) y el objeto real (*wirklich*) es todavía un punto clave de la doctrina husserliana de la intencionalidad expuesta en las *Investigaciones lógicas*. En el ensayo está también la fuente de la crítica que hace Husserl en la Investigación Quinta a la doctrina de los objetos de representación específicamente «mentales» o «inmanentes», así como de la teoría de la imagen que está a la base de aquélla. Más aún, las formulaciones del ensayo en relación con esta última crítica se recogen en esta obra de un modo prácticamente literal. Hay incluso indicios de que Husserl llegó a pensar incluir al menos alguna parte del texto literalmente en la *Investigaciones*. En ambos casos, se dice por ejemplo, la semejanza entre dos objetos no hace del uno la imagen del otro; para ello se requiere más bien de la aptitud específica de un ser capaz de representaciones que aprehenda el uno como imagen del otro. Karl Schuhmann conjetura, en su edición del ensayo, que puede haber sido esta utilización parcial del ensayo en las *Investigaciones lógicas* lo que volvió en cierto modo innecesaria para Husserl una publicación separada del mismo.

Hay que aunar a lo dicho, por supuesto, la fundamental tesis de la irrelevancia de la existencia del objeto representado para la esencia de la re-

presentación de un objeto entendida como vivencia intencional. (Hay que revisar en especial, en la Investigación Quinta, los §§ 11 y 20, y el Apéndice a esos mismos parágrafos). En esta tesis está entrañado, por cierto, el punto medular de las elaboraciones del ensayo en torno a las representaciones, los juicios y las maneras de hablar impropias (en contraste con las propias) que imperan ya en la vida cotidiana, pero muy significativamente en el pensamiento científico. En esta temática, que Husserl reconoce que hereda de Brentano, estriba su propia manera de afrontar el problema de las representaciones sin objeto. Por esas elaboraciones se pueden advertir, por cierto, las complejidades y riquezas de esa aparentemente simple noción de intencionalidad que es lo que comúnmente se conoce como el único legado brentaniano en Husserl.

Los juicios cuyo sujeto (o cuya representación de sujeto) carece de objeto no son, propiamente, juicios acerca de objetos (ni representados, ni intencionales, ni inmanentes), sino juicios acerca de representaciones de objetos. En juicios aparentemente categóricos se trata en verdad de una expresión abreviada de juicios hipotéticos: «Zeus es el mayor de los dioses olímpicos» encierra una hipótesis relativa a la verdad de las creencias mitológicas de los griegos. Estas impropiedades (o, tomadas seriamente, falsedades o errores) del lenguaje obedecen a la «economía del pensamiento» que permea nuestra vida psíquica. Pero Husserl descubre también en estos juicios (propiamente) hipotéticos una suerte de suspensión del juicio: la impropiedad consiste en hablar *como si* (siguiendo con el ejemplo) el mito fuera verdadero, cuando en verdad *dejamos abierto* si el mito es o no verdadero. La idea de que aquí uno se coloca «sobre la base del mito, sin apropiárselo verdaderamente» lleva a Husserl al desarrollo de una noción de *asunción* que es a la vez una preformación del concepto de la «modificación de neutralidad» y del de la *epojé* fenomenológica propiamente dicha. Obviamente, no es la mitología (o «el mundo del mito») el único campo en el que Husserl aplica estas nociones; la aritmética y la geometría son también terrenos en que se trabaja bajo una «asunción general» inexpresada. La asunción, en sentidos diversos, da lugar a múltiples mundos más o menos enfrentados al único mundo real y verdadero.

Las consecuencias metodológicas y ontológicas de las ideas y tesis centrales del ensayo no son para reseñadas aquí. Baste apuntar que, metodológicamente, la problemática de fondo no es otra que la posibilidad de analizar y describir fenomenológicamente la conciencia sin poner o presuponer la existencia de su objeto, sino sólo, en un sentido muy determinado, *asumiéndola, presumiéndola*. De aquí a la propuesta misma de la reducción fenomenológica (la *epojé* de la tesis general de la actitud natural que pone irreflexivamente el ser del mundo), no hay más que un paso, así sea todavía

un difícil paso. Esta propuesta es posterior a las *Investigaciones lógicas* pero fue en cierta medida injertada en ellas en su segunda edición de 1913. Así pues, aunque el ensayo de 1894 se mantiene, sin embargo, como buen trabajo llevado a cabo en el marco de la escuela de Brentano, dentro de una posición ontológica realista, no es difícil hallar retrospectivamente en él vislumbres claras del sofisticado idealismo posterior de Husserl.

La versión española que aquí se publica contempla las dos versiones alemanas completas. La versión de *Husserliana* –que siguiendo los criterios de esta colección toma en cuenta todas las anotaciones y modificaciones hechas por Husserl tras la redacción principal– se ofrece aquí como texto principal. La traducción de su primera parte (el texto de 1984, titulado «I. Objeto inmanente y objeto real») es de Ángel Xolocotzi Yáñez; la de su segunda parte (la adición de 1899 titulada «II. La idea de la verdad») es del autor de esta nota. La versión publicada por *Brentano Studien* N.° 3 en edición de Karl Schuhmann, que da el texto de la última versión que fue preparada para la imprenta por Husserl, sin considerar las anotaciones a lápiz de Husserl ni las observaciones estenográficas hechas posteriormente, puede «leerse» con ayuda de notas al pie en las que se dan todas las variantes de cierta importancia respecto del texto de la versión de *Husserliana*. De este cotejo se excluye obviamente la parte segunda de esta última versión («II. La idea de la verdad») que no aparece en la versión de Schuhmann. En cambio, publicamos al final la traducción del texto del manuscrito K I 62 que solamente se encuentra en esta versión. Esta traducción también fue hecha por Ángel Xolocotzi. Los traductores consideran que debe tenerse presente cuándo el término «real» (o «realidad») es traducción del alemán «*real*» (o «*Realität*») y cuándo de «*wirklich*» (o «*Wirklichkeit*»), por lo que ponen en cada caso entre corchetes el término alemán correspondiente. El alemán «*reell*» se ha traducido siempre por «ingrediente», salvo en un contexto aritmético, en que debe decirse «real».

En este texto, las notas que se señalan con asteriscos (y que indican las variantes o discrepancias entre la versión de *Husserliana* = Hua y la de *Brentano Studien* = BS) proceden todas de los editores del volumen.

OBJETOS INTENCIONALES

<I. Objeto inmanente y objeto real [*wirklich*]>

<§ 1. *La paradoja de las llamadas representaciones sin objeto*>

/303/ Si después de estas consideraciones[1] podemos aceptar que a toda representación le conviene un contenido de significado, entonces resta por debatir la incomparablemente difícil cuestión de si cada representación se refiere a su vez a objetos. Las opiniones también aquí están divididas, aunque la tendencia dominante indiscutiblemente se dirige a la decisión afirmativa. Se considera obvio que toda representación se refiere, ya sea de modo determinado o indeterminado, a algún objeto, precisamente a aquel del cual se dice que ella lo representa. Pero a esto se vinculan dificultades dignas de nota. *Si toda representación representa un objeto*, entonces *hay* un objeto para cada una, y por lo tanto: *a cada representación le corresponde un objeto*. Por otro lado se considera como una verdad indudable que *no* a toda representación corresponde un objeto; hay, para hablar con Bolzano, «representaciones sin objeto»[2]. De hecho es evidente, por ejemplo, que a la representación «un cuadrado redondo» no le corresponde un objeto; de ello estamos también seguros en el caso de representaciones como «el actual emperador francés», etcétera. Por lo tanto, parece que a toda representación debemos atribuir un significado, pero no una referencia a objetos. Sin embargo, una nueva consideración equilibra esta tendencia. Podemos decir con sentido e indudablemente de forma correcta: «un /304/ cuadrado redondo» representa un objeto que es a la vez redondo y cuadrado, pero desde luego no hay un objeto semejante. De forma similar ocurre también en otros casos. Hablamos de números «imaginarios» como $\sqrt{-1}$, de los objetos ficticios de la mitología como «el León de Lerna». En las representaciones respectivas, los objetos imposibles o ficticios son representados, pero no existen. Hay que indicar

1. En la primera parte del manuscrito de 1894, que no se ha conservado (N. del E.).

2. Cf. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, ed. por varios de sus amigos, Primer Tomo, Sulzbach 1837, p. 304 (N. del E.).

expresamente que tales significados* no son simplemente efectivos para representaciones en el sentido usual y estrecho de la palabra, en el cual las proposiciones quedan excluidas, sino también para estas mismas, es decir, para toda la extensión de aquel concepto más abarcante de representación que hemos preferido. Toda proposición, también las falsas e incluso las absurdas, representan –se puede decir– un estado de cosas (como su «objeto»), y sin embargo no a toda proposición corresponde un estado de cosas: una proposición inválida representa un estado de cosas que no existe, insubsistente.

Es curioso que estas dificultades, con cuya solución se debatió ya afanosamente la escolástica, aún no se hayan eliminado; por lo menos en la que se considera la solución correcta se está muy lejos de la unanimidad.

La gran masa no se atormenta con ningún escrúpulo ni duda; ella tiene presta la solución. Por supuesto que podemos representar un objeto aun cuando no existe en absoluto; ya que «representarlo» quiere decir tener una imagen mental que le corresponda, y así como en general una imagen puede existir sin que exista lo imaginado, así sucede también aquí. El contenido de la representación no es afectado por el ser o no-ser del objeto, la imagen de fantasía está dentro de la representación y afuera está, o no está, el objeto. En todo caso a la representación no le ocurre nada si el objeto es, va a ser, ha sido o no.

La apariencia popular de esta solución podría seducirnos –si no se hallara en ese esquema el mismo problema que ha de ser resuelto y si además no hablaran en contra objeciones tan determinantes–. En primer lugar tenemos que objetar que los hechos se ordenan (en relación con un par de oportunos ejemplos artificialmente elegidos) según la teoría, en lugar de que la teoría se ajuste a una /305/ constatación de los hechos sin prejuicios y más vasta. Tenemos por una ficción teórica el que toda representación se refiera a su objeto mediante una «imagen mental». Hay innumerables representaciones en las que una representación simbólica figurativa no tiene de hecho lugar, e innumerables en las que de ninguna manera puede tener lugar. Me gustaría conocer las «imágenes mentales» que supuestamente se alojan en los conceptos arte, literatura, ciencia y semejantes. ¿O tiene aún sentido caracterizar el fantasma huidizo de un marco dorado (que ahora me sale al encuentro) como una imagen del arte y la reproducción mental de mi librero como una imagen de la literatura y la ciencia? Quisiera conocer también las imágenes mentales concebidas en representaciones absurdas de objetos pensados y también aquellas que flotan ante la mente del matemático al leer un tratado lleno de complicados sistemas de fórmu-

* En BS: «inconvenientes» (*Bedenken*) en vez de «significados» (*Bedeutungen*).

las. Verdaderos ciclones de fantasmas tendrían que sucederse en su conciencia. Piénsese en la inmensa complejidad de conceptos que se acumula en *una* fórmula de teoría de funciones y que frecuentemente sólo puede ser explicitada mediante páginas de listas de proposiciones definitorias, y manténgase ahora firmemente la suposición de que la intuición que corresponde a cada uno de esos conceptos parciales (es decir, no cualquier intuición) debe ser dada en forma de imágenes de la fantasía, las cuales prestan concreción a los momentos abstractos respectivos. Sin embargo, estoy repitiendo lo anteriormente discutido; baste, pues: la experiencia nunca ha confirmado estas suposiciones aventuradas, y si se recurre a lo inconsciente o a lo inadvertido, entonces se hace de estas hipótesis en todo momento disponibles un uso un tanto impertinente y despreocupado de las reglas de la sana probabilidad*.

Pero esta teoría violenta los hechos de modo totalmente innecesario; mediante ella no se gana nada, no se explica nada. Las imágenes son supuestamente *los* objetos representados de los cuales verdaderamente se dice que cada representación representa un objeto. Las cosas correspondientes, por otro lado, son supuestamente *los* objetos representados respecto de los cuales se dice de nuevo válidamente que no a toda representación le corresponde un objeto. ¿Pero cómo?, ¿acaso el sentido de las proposiciones arriba discutidas –contradictorias en apariencia o en realidad [*wirklich*]– no implica que en cada caso *el mismo* objeto que es representado exista o no exista? El mismo Berlín que yo me represento /306/ también existe, y el mismo ya no existiría si se desencadenara sobre él una condena como en Sodoma y Gomorra. El mismo centauro Quirón, del que ahora hablo y al cual con ello me represento, no existe. Y de forma semejante en todos los casos en donde la representación es univalente, y a estos casos podemos limitarnos por razones de simplicidad. Por lo tanto, lo que es mentado no puede ser en ningún caso el fantasma, que siempre** existe, en efecto, pero por el cual, en tanto que sirve de mediador***, no nos interesamos nunca y en ninguna parte en el pensar objetivo –excepto como psicólogos y en este caso en *nuevas* representaciones expresamente dirigidas a estos fantasmas. La dificultad permanece, pues, sin aminorar; el doble modo de hablar acerca de las representaciones se refiere**** a los mismos objetos y toda la apariencia de solución surge de que nosotros también ocasionalmente entendemos por representar «hacerse una imagen de algo», pero eso no es lo que aquí se quiere decir.

* En BS: «sana teoría de la probabilidad».
** En BS no está la palabra «siempre».
*** En BS no aparece «en tanto que sirve de mediador».
**** En BS: «no se refiere» en vez de «se refiere».

Contra esta interpretación se ha objetado también con toda razón que pretende que el fenómeno que llamamos «representación del objeto mediante la imagen» se agota en la existencia de la imagen en la conciencia. Al tener nosotros la imagen, este contenido subjetivo, en el acto representativo, no mentamos sin embargo la imagen, sino el objeto «exterior» correspondiente, el cual incluso frecuentemente nos hace la mala jugada de no existir. Nos representamos el objeto mismo, sobre él juzgamos, a él se refieren alegria y tristeza, deseo y voluntad. Se pasa por alto que el contenido de la fantasía tiene que llegar a ser primero una imagen representante de alguna cosa y que este apuntar-más-allá-de-sí de la imagen, lo que propiamente la hace imagen y que la distingue del simple contenido que en la intuición tomamos tal como es, es un plus que debe ser tomado en cuenta esencialmente. Y este apuntar-más-allá-de-sí obviamente no significa cierta reflexión que se vincule al contenido y que, al pensarlo, se refiera a objetos. La reflexión se edificaría a su vez sobre representaciones, que por su parte no podrían disolverse en contenidos-de-imagen presentes, y de este modo sería inevitable un regreso al infinito. Sin embargo, con simples disposiciones tampoco se puede hacer nada. Ellas son posibilidades inconscientes reales [*reale*], y por lo tanto sus diferencias no pueden constituir diferencias de realidades [*Wirklichkeiten*] vividas; pueden a lo mucho tener el valor de momentos causales de los cuales dependen /307/ las diferencias fenoménicas. Ya tomemos un contenido como lo que es, ya lo «aprehendamos» o «comprendamos» como imagen, ésta es una diferencia en la vivencia inmediata; en el último caso de hecho se presenta precisamente un peculiar momento nuevo del acto (que obviamente está condicionado disposicionalmente al fundarse en la repercusión de vivencias anteriores), que le otorga al contenido presente un nuevo hábito psíquico que nosotros (perifrásticamente) expresamos en la forma: el contenido presente representa simbólicamente algo, él no es lo que mentamos, por medio de él nos representamos un determinado objeto.

<§ 2. *Intentos de resolver la paradoja mediante la diferenciación entre existencia verdadera e intencional*>

Algunos investigadores han retomado la diferencia escolástica entre existencia intencional y verdadera, y han formulado la relación de la manera siguiente: toda representación tiene un objeto, incluso la representación de lo absurdo. Entendemos lo que quiere decir «cuadrado redondo» y por lo tanto tenemos una representación; ahora bien, al negar la existencia de un cuadrado redondo no hemos negado el contenido de la repre-

sentación, ya que tenemos conocimiento inmediato de él. [Obviamente esto vale tanto para el contenido en el sentido de contenido subjetivo de la representación, como para el contenido en cuanto significado objetivo]. Por lo tanto, la negación sólo puede concernir al objeto representado en la representación; y no tendría ningún sentido si la representación no tuviera objeto, si en ella no «apareciera como dado» un objeto sobre el cual pudiera actuar la recusación. Por lo tanto para cada representación *hay* un objeto (representado por ella). Pero esta existencia no es «verdadera», sino «meramente intencional»; consiste en el «mero ser representado». La existencia «verdadera» se hace valer solamente en el juicio existencial afirmativo y ya presupone la existencia «intencional». Recientemente, por ejemplo, Twardowski[3] presentó esta interpretación (en cercana conexión con Brentano).

/308/ De entrada es posible entenderla como una simple repetición de las dificultades*, sólo que con otras palabras. Toda representación tiene un objeto; no hay duda de que con esto se dice una verdad. Nosotros llamamos existencia «intencional» a lo que este tener presupone. Y nuevamente: no a toda representación le corresponde un objeto, no toda representación funda un juicio existencial afirmativo, de modo que algunas fundan uno negativo. También esto es innegable, y a lo que aquí se presupone al hablar de la existencia lo llamamos existencia «verdadera». Pero no indicamos nada acerca de cómo ha de resolverse el aparente conflicto de ambas verdades. Solamente se ha creado una diferencia terminológica; ahora hay que preguntar lo que en verdad se oculta detrás de ella.

Pero se cree tener una solución y se cree poder dar a esta diferencia un contenido de tal índole que a toda representación se le asigne un ob-

3. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894.

Para la fundamentación de la proposición de que toda representación tiene su objeto, Twardowski se apoya aún en un argumento que yo arriba no quise aducir: En el caso de una representación contradictoria, ¿a quién convienen, pregunta, las cualidades incompatibles? De seguro no al contenido de la representación, pues en tal caso éste no existiría; así pues, al objeto de la representación: éste es el portador no verdaderamente existente, pero sí representado, de aquellas cualidades. Aquí quizá se podría objetar: las propiedades contradictorias tampoco convienen al objeto representado, puesto que lo que no existe, tampoco puede tener propiedades; éstas son sólo representadas como convenientes a un objeto. Alguna consideración se ha hecho de ello en el argumento mediante la conclusión, mediante la enunciación del «portador no existente, meramente representado», pero de tal manera que se le despoja de toda su consistencia. Uno podría decir con alguna plausibilidad solamente: En la representación contradictoria *algo* es representado como el sujeto unitario de las notas contradictorias o que pugnan entre sí, como redondo y angular y similares. Este algo no puede ser el contenido que existe, mientras que tal sujeto no puede existir. Por otro lado, sin embargo, es *algo*; si fuera *nada*, ¿cómo podría ser representado como portador de notas, etc.? En la redacción el argumento está muy cerca del utilizado en el texto.

* En BS: «de la dificultad» en vez de «de las dificultades».

jeto inmanente, pero no a todas un objeto verdadero. No puedo menos, pues, que ver aquí nuevamente la falsa duplicación que le resultó fatal a la teoría de la imagen: el objeto inmanente no puede (presuponiendo nuevamente el caso de la univalencia) ser otro que el objeto verdadero, siempre que a la representación le corresponda verdad. El mismo objeto que es meramente representado en la representación, es sentado en el juicio afirmativo respectivo como siendo verdaderamente. Ya sea que nosotros meramente nos representemos a Berlín o lo juzguemos como existente: de cualquier forma es Berlín mismo. Quien meramente se representa que el oro es amarillo, mienta idénticamente el mismo estado de cosas que quien lo reconoce como existente en el juicio «el oro es amarillo». /309/ Y de la misma forma, naturalmente, los objetos de la representación «Cerbero», «2 × 2 = 5», etc., son idénticos que los objetos sentados como no existentes en los juicios: «Cerbero no existe», «No es válido que 2 × 2 = 5», etcétera.

Quizá la oposición concuerde con las identidades aquí destacadas e intente esquivar el reproche de la duplicación de la siguiente forma: los objetos en ambos casos son de hecho los mismos, sólo que el objeto de entrada meramente representado recibe mediante el juicio existencial afirmativo o negativo el sello de la validez o la invalidez que lo marca como objeto verdadero o falso. En este sentido debe distinguirse la existencia verdadera de la meramente «intencional», de la meramente «modificada». Se insiste, pues, en concebir el objeto representado como algo que habita en la representación en sentido propio. Sin embargo, se dice, representar y juzgar son actividades que se refieren a objetos; en ellas los objetos son o bien meramente representados o también a la vez aceptados o rechazados. ¿Cómo sería esto posible si los objetos sobre los cuales las actividades psíquicas operan, precisamente al presentar, aceptar o rechazar, no habitaran en estas actividades?

<§ 3. *Crítica a estos intentos de solución*>

Apenas necesito decir que considero insostenible esta posición. Si el objeto «inmanente» (se dice así francamente en lugar de objeto «intencional») de la representación es inmanente en sentido propio, entonces su existencia es tan auténtica y cabal como la de la representación misma, y es totalmente incomprensible por qué debiéramos degradarla y tomarla como meramente modificada. También es incomprensible el propósito y el significado que aquí tendría la modificación. Sin duda hay casos de auténtica inmanencia, pero son *eo ipso* también casos de existencia auténtica. Si me represento un color al que estoy vuelto *en la intuición*,

/310/ entonces este color es algo que existe tan cabalmente como cualquier otra cosa en el mundo. Si es verdad que no hay ninguna *cosa* real [*real*] de color, entonces esta verdad no le roba nada de su existencia al color intuido mismo. Éste no es ninguna cosa, como tampoco <es una cosa> la representación entera en la que él es parte ingrediente. Pero sea cosa o no-cosa, él existe como esta parte de la representación, y a nadie puede ocurrírsele degradar su existencia. No necesitamos ponderar si es posible psicológicamente (es decir, en sentido real [*real*] y causal) que se produzca un rechazo en referencia al color intuido. Lo que es evidente es la imposibilidad lógica; es evidente que un juicio existencial negativo aquí sería falso –aquí y en todos los casos de inmanencia auténtica de lo representado: por lo tanto, en todo caso en general, si fuera correcta la opinión contraria. No logra imponerse el abismo insalvable que separa las representaciones de la clase que acabamos de ilustrar mediante un ejemplo, de aquellas otras para las cuales nos ofrecen ejemplos «una figura con un millón de ángulos», «una serpiente de diez cabezas», «un rectángulo de lados desiguales». Se distinguen acaso las representaciones intuitivas de las no intuitivas, pero es vano el esfuerzo de captar la diferencia correctamente ya que se pasa por alto que el caso de la intuición (de la más plena y estricta) coincide con el de la inmanencia del (o de un) objeto de representación, mientras que en el otro caso verdaderamente no se puede hablar de inmanencia. De lo contrario ¡con qué contrasentido tendríamos que amistarnos! Si un cuadrado redondo es inmanente a la representación en el mismo sentido que el color intuido, entonces habría un cuadrado redondo en la representación. La verdad «No hay cuadrados redondos» ya no tendría estrictamente validez universal o estaría incorrectamente formulada en la expresión. Sería sólo fuera de las representaciones donde no habría cuadrados redondos; esto es, como partes integrantes de las representaciones, muy bien los habría; habría, por lo tanto, cuadrados redondos tantas veces como «ellos» fueran representados. Puesto que las representaciones existen efectivamente, entonces tendría que ser admitida completa y totalmente la existencia de todos y cada uno de los absurdos: el reino de los objetos y estados de cosas inmanentes a las representaciones no se sometería a las leyes matemáticas y lógicas. /311/ ¿Acaso no es, pues, más razonable juzgar que las incompatibilidades evidentes de la lógica y la matemática son, tal como se proponen en la más estricta universalidad, válidas con evidencia en toda la extensión de su intención? ¿Ellas no conocerían la diferencia entre lo que ocurre y vale en las vivencias subjetivas de los seres humanos y lo que por su parte ocurre y vale en el mundo?

<§ 4. *La impropiedad en el hablar de objetos inmanentes*>

Antes de que nos decidamos a aceptar tan fuertes consecuencias, vale la pena de cualquier forma considerar si el hablar de objetos inmanentes* a las representaciones y juicios no puede ser entendido como un modo de hablar impropio, en el sentido de que en los actos mismos en general no habita nada, de que en ellos en sentido propio no hay nada de lo que se pudiera decir: «este es el objeto que el acto se representa», o también que él acepta o rechaza; de que, por lo tanto, los actos, cuando requieren, a la manera de operaciones, de una materia existente sobre la cual operar, no podrían tener en los objetos «a los que se refieren» la materia que requieren; de que más bien el hablar de habitar y toda la diferencia entre «verdadero» e «intencional» se reduce a ciertas propiedades y diferencias de la función lógica de las representaciones, es decir, de las formas de los posibles nexos válidos en los cuales las representaciones, vistas exclusivamente en términos de su contenido objetivo, pueden entrar. El hablar de la fuerza modificadora del atributo «representado» cuadra** perfectamente bien con tal concepción. Pues la modificación remite doquiera a una impropiedad del modo de expresión, la cual altera esencialmente el significado normal y la función*** de un atributo gramatical en cualquier relación. También a tal concepción nos empuja de antemano la diferenciación del contenido ideal y el contenido psicológico de los actos de representación. El primero remite, en efecto, a ciertos nexos de identificación en los cuales /312/ captamos la identidad de la intención (quizás con evidencia), mientras que las representaciones singulares no tendrían ningún parte integrante psicológica-idéntica en común. Nosotros atribuíamos de entrada la referencia objetiva de las representaciones a su contenido ideal; las representaciones con idénticamente el mismo significado podían mostrar todavía diferencia objetiva, mientras que las representaciones con diferente significado podían todavía mostrar identidad. Aquí, hablar de representaciones que representan el mismo objeto no se fundaba más que en la síntesis en el juicio, o en el conocimiento. Visto más de cerca, el enlace establecido se funda en este caso en el contenido objetivo de los actos de representación respectivos, en su esencia.**** Pero ahora queda la pregunta de cómo debe ser resuelta la presente paradoja: en qué consisten,

* En BS, la palabra «inmanentes» está entre comillas.

** En BS: «cuadraba» en vez de «cuadra».

*** En BS no aparece «y la función».

**** Desde «Visto más de cerca» hasta este punto, en BS: «Visto más de cerca el enlace establecido concierne en este caso directamente al contenido objetivo de los actos de representación respectivos; objetivamente este enlace tiene un sentido diferente (la identificación procede en 'dirección' diferente), dependiendo si se habla de significado o de referencia al objeto».

en una revisión más detallada, los nexos de juicio que reconcilian entre sí los enunciados aparentemente contradictorios «toda representación representa un objeto» y «no a toda representación corresponde un objeto», y que despliegan en detalle la diferenciación, tan fácilmente comprensible y cómoda de manipular*, y que sin embargo requiere ser explicada, entre objetos meramente intencionales y objetos verdaderos.

En primer lugar debemos someternos a una restricción cómoda que en cierto sentido es indispensable, según la cual por representaciones debe entenderse, en las consideraciones que siguen, simple y llanamente aquella señalada clase de representaciones que corresponde** a los «nombres» (en el sentido ampliado de J. S. Mill). En la disputa en torno a las cuestiones aquí tratadas, esta restricción se halla por todas partes en la base, aunque de modo tácito. Por lo demás hay que notar de inmediato que con respecto al método y los resultados nuestra investigación es aplicable a representaciones de todo tipo, es decir, también a las representaciones proposicionales (representaciones originales de estados de cosas), aunque con ciertas modificaciones, incluyendo la siguiente: lo que se entiende como «referencia al objeto» muestra especies esenciales que precisamente determinan los tipos de representación. /313/

<§ 5. *Pseudoclasificación de objetos como clasificación de representaciones*>

Para aclarar lo esencial de las impropiedades aquí en juego, veamos primero casos afines. La pseudoclasificación de los objetos en verdaderos e intencionales es análoga a la de los objetos en determinados e indeterminados. Representaciones como «Carlos V»***, etcétera, representan objetos determinados; por el contrario, representaciones del tipo de «un león», indeterminados. Si entendemos la expresión «un león» o juzgamos «hay un león», entonces representamos en efecto un león –pero uno no determinado individualmente, y a él se dirige también el juicio–. Conforme a esto se querría, pues, clasificar los objetos en determinados e indeterminados. ¿Pero acaso andan por ahí en el mundo además de los leones determinados también unos leones indeterminados? ¿Se divide, de acuerdo con ello, la extensión del concepto león en estas dos especies? A la extensión pertenece todo lo que ahí existe como león, por lo tanto también aquel león indeterminado del que se habla en el juicio arriba citado. Obviamente se responderá: todo objeto es en sí determinado. La clasifi-

* En BS no se encuentra «y cómoda de manipular».
** En BS: «corresponden» en vez de «corresponde».
*** En BS sigue el ejemplo: «la estrella fija más brillante».

cación de los leones en determinados e indeterminados no es una clasificación de los leones –como por ejemplo la clasificación en africanos y asiáticos–, sino una clasificación de las representaciones (y obviamente de las representaciones objetivas) en aquellas cuya referencia al objeto es determinada, y en aquellas donde es indeterminada (algo, un A).

De modo muy semejante ocurre con la clasificación de los objetos en posibles e imposibles (de los números por ej. en reales [*real*] e imaginarios). Aquí no se presenta una clasificación de los objetos, sino una clasificación de las representaciones según los juicios válidos de compatibilidad o de incompatibilidad en los que intervienen. Un número elevado al cuadrado cuyo resultado es -1: no lo puede haber. La representación que se indica antes de los dos puntos une notas contradictorias. Que así lo hace y que por ello no existe un objeto que le corresponda, es precisamente lo que dice el juicio, y teniendo en cuenta que ella es parte integrante en tal juicio válido, se denomina ella misma «representación imposible», y a su vez su objeto se denomina «imposible».* Obviamente el asunto no es otro en la clasificación o diferenciación de los objetos en existentes y /314/ no existentes; ésta es una mera clasificación de las representaciones en representaciones A, las cuales se articulan en juicios existenciales válidos de la forma «A existe», y en representaciones B, las cuales se articulan en juicios existenciales válidos de la forma correlativa «B no existe». Sabemos por el principio de no contradicción, etc., que toda representación R debe pertenecer ya sea a la clase A o a la clase B y que nunca podría pertenecer a ambas a la vez. Las representaciones existen siempre, intervengan en uno o en otro nexo de juicios.

Por supuesto aquí debe uno cuidarse de los malentendidos a los que podría conducir el hablar de representaciones A que se articulan en juicios de la forma «A existe»**. Si digo «Dios existe», entonces obviamente la representación «Dios» forma parte del juicio (o de la representación proposicional), pero de ninguna manera la representación «la representación Dios». La proposición no dice: «La representación Dios existe». En un caso decimos que se juzga acerca de Dios; en el otro, acerca de la representación Dios. En el primero entra en el juicio la representación «Dios»; en el último, la representación «la representación Dios». La muy natural confusión de estos dos pensamientos: «Todo juicio enlaza representaciones» y «Todo juicio juzga acerca de representaciones» fue seguramente la fuente del error, tan extendido en la lógica antigua, de que en todo

* En BS, punto y aparte en este sitio.

** En BS esta oración dice: «Por supuesto aquí debe uno cuidarse de los malentendidos que se pudieran vincular al hablar de representaciones A que se articulan en juicios de la forma 'A existe'».

caso se juzga sólo acerca de representaciones y no acerca de las cosas representadas. Y así en nuestro caso tampoco debe ser malinterpretada la clasificación de representaciones de acuerdo con las formas de los juicios o de las verdades en los cuales se articulan*.

En las cuasi-clasificaciones de objetos aquí en cuestión y detrás de las cuales de hecho se ocultaban clasificaciones de las representaciones, no fueron tomados en cuenta en absoluto los actos subjetivos de representación; más bien solamente sus contenidos objetivos posibles, es decir, representaciones en el sentido objetivo en estos o aquellos nexos objetivos. Ahora bien, si queremos también reducir la clasificación de los objetos en verdaderos e intencionales a diferencias en el ámbito de la representación y tomar en cuenta en ello exclusivamente representaciones objetivas, entonces está claro que regresamos a la clasificación de los objetos en no existentes y existentes que acabamos de discutir, siempre y cuando por objetos intencionales entendamos /315/ objetos *meramente* intencionales. Un objeto meramente intencional es uno que no existe, un verdadero objeto es uno que existe: los conceptos tienen con seguridad la misma extensión. La exclusión de la existencia en el primer caso se expresa en la palabra «meramente». Si la omitimos, entonces el atributo «intencional» ya no «modifica» al objeto en un objeto que no es, sino que ahora es un objeto que es mentado en el sentido en que puede pertenecer a toda representación, tanto a las válidas como a las inválidas, o un objeto en el sentido en que, respecto de él, se hace completamente abstracción de la cuestión de la existencia. Dado que la extensión del concepto «intencional» incluye los objetos verdaderos, entonces ya no se puede hablar de una clasificación.

<§ 6. *Análisis provisionales de los dos enunciados de la paradoja de las representaciones sin objeto*>

De nuestros dos enunciados aparentemente contradictorios, uno ya está completamente claro gracias a la reflexión llevada a cabo hasta ahora: «No a toda representación R le corresponde un objeto», es decir, no toda representación R funda la verdad de la proposición «A existe», no toda representación es una representación «válida», no toda tiene un objeto «verdadero», «existente», o dicho breve y *propiamente*: no toda representación tiene un objeto. De hecho, las expresiones «un objeto» y «un objeto existente, verdadero, real [*wirklich*], propio» son totalmente equivalentes, y si el significado de la palabra «tener» permanece también sin modificarse,

* En BS la frase termina: «en los cuales 'entran'».

entonces incluye el ser de lo que se tiene. Toda genuina identidad se refiere a objetos en sentido propio: ella enlaza dos representaciones e identifica su objeto. Pues ser-idéntico (e igualmente: ser-diferente) presupone el ser de lo idéntico (o lo diferente). De modo semejante ocurre en toda genuina verdad de relación; pues el ser de la relación incluye el ser de los miembros de la relación. El referirse a objetos se basa en todos estos casos en la *objetualidad de las representaciones** que entran en tales enlaces judicativos. Aquí observamos también que la diferencia entre las proposiciones «La representación R es válida» y «Su objeto existe» o –para introducir la expresión directa /316/ de acuerdo con la intención rectora– «R existe», se halla sólo en que, en un cambio equivalente, la simple y llana representación sustituye en el juicio a la representación de la representación y así el juicio reflexivo «dirigido a la representación» se transforma en el juicio correlativo y directo «dirigido al objeto».

La segunda de las proposiciones aparentemente contradictorias, ya mencionadas en reiteradas ocasiones, a saber, «Toda representación representa un objeto», se refiere a objetos «intencionales», así como la primera a objetos verdaderos. En su sentido «un cuadrado redondo» ha de representar un objeto tan bien como «un cuadrado»; «Cerbero», tan bien como «Tyras, el perro de Bismarck». Para obtener el contenido objetivo de esta proposición hacemos la siguiente consideración.** Si se diera la posibilidad de hablar en todas partes de «el» objeto de la representación, entonces debería ante todo darse también la posibilidad de identificar o diferenciar estos objetos «intencionales». Ahora bien, si uno pregunta qué quiere decir, en el sentido que está aquí en cuestión, que dos representaciones idénticas –sin tomar en cuenta la existencia y la inexistencia– representan el mismo objeto, se ve entonces inmediatamente que aquí la identidad solamente puede ser mentada bajo una hipótesis, <es decir> bajo una asunción, así sea implícita, o algo equivalente a ella. La identidad puesta incondicionalmente incluye en efecto la existencia de lo identificado. «No tomar en cuenta la existencia y la inexistencia» aquí solamente puede querer decir, por tanto, que al respecto no es necesaria una decisión, que en tal identificación se trata en cada caso de una relación de las representaciones que no prejuzga nada respecto de su validez o invalidez, y ello es correcto donde ponemos hipotéticamente la identidad del objeto, mientras que no es correcto si la identidad es sentada en forma absoluta. El enunciado «R es idéntico a R'» es completamente determinado si las representaciones R y R' están en general dadas en forma

* En BS dice: «validez de las representaciones», no «objetualidad de las representaciones».

** Desde «Para obtener» hasta este punto, falta en BS.

determinada. El enunciado expresa identidad de los objetos, esto es, de los objetos verdaderos, y bajo la presuposición de las mismas representaciones querer añadirle todavía otra identidad dirigida a objetos «intencionales», significaría precisamente cambiar su sentido; la identidad ya no sería identidad.[*] Si se dice, pues, que las representaciones R y R' /317/ representan el mismo objeto, que tienen el mismo objeto intencional, entonces no se quiere decir otra cosa que bajo una asunción, que es obvia en las circunstancias presentes y que hay que añadir, tienen los mismos objetos; por ejemplo, que ellas (por elegir el caso más sencillo), si acaso tienen objetos, tienen los mismos. «El» *posible*[**] objeto es el mismo y «él» es eventualmente el objeto cuestionable, dudoso, falsamente creído, inexistente, imposible –puras impropiedades del lenguaje en la atribución y la identificación. La representación «Zeus» y «el más grande de los dioses olímpicos» tienen el mismo objeto intencional, es decir, Zeus es el más grande de los dioses olímpicos –según la mitología griega. Por lo regular quitamos este añadido y no lo echamos de menos donde falta; se sobreentiende que quien juzga acerca de objetos míticos se halla sobre la base del mito, sin apropiárselo verdaderamente. Si la verdad correspondiera al mito de los antiguos griegos, es decir, si fueran válidas ambas representaciones, entonces se sostendría la identidad propuesta; este es el sentido de la aparente afirmación absoluta de identidad, que entendida como absoluta no sería válida. O el sentido se halla en uno de estos enunciados equivalentes hipotéticos: Los antiguos griegos *creían* que había un dios Zeus; *el mismo* dios era el más grande de los dioses olímpicos, también *admitidos* por ellos, etc. Del mismo modo se entiende naturalmente el enunciado gramatical: Los dos nombres *nombran* el mismo objeto. Literal y propiamente tomado es falso, pero su función natural se halla en la impropiedad en la que generalmente es comprendido. Un nombre nombra algo, esto es, le pertenece una representación cuyo objeto precisamente es lo que él nombra. El modo de hablar de la identidad del objeto mentado[***] sigue exactamente, en cuanto a su propiedad o impropiedad, al modo de hablar de la identidad del objeto representado, y en ambos casos prevalece el uso impropio.

El juicio acerca del objeto representado es, según su valor objetivo, un juicio acerca de las representaciones, y <lo> que es enunciado de ellas es el hecho de que tienen la misma intención objetual, una misma propiedad de /318/ contenido, la cual se dice precisamente representar o mentar el objeto uno. Pero nosotros no juzgamos eso explícitamente; juzgamos

* Desde «El enunciado 'R es idéntico a R'' » hasta este punto, no aparece en BS.
** En BS, «*posible*» está entre comillas.
*** En BS: «nombrado» en vez de «mentado».

acerca de los objetos; pero entonces nuestro juzgar es un juzgar «modificado», es un juicio aparente acerca de objetos representados, en tanto que nos colocamos sobre la base de la existencia de los objetos (fantaseamos en ella, etc.), sobre la cual en verdad no estamos en absoluto. La identificación no se edifica sobre posiciones reales [*wirklich*]; las posiciones fundamentales que el juicio de identidad presupone son posiciones «modificadas», son meramente representaciones.*

<§ 7. *Paso de las representaciones singulares a las generales*>

Nuestra concepción no se ajusta solamente a las representaciones singulares, a las cuales pertenecían nuestros últimos ejemplos, sino también a las representaciones comunes de la lógica tradicional, las cuales frecuentemente han sido definidas como representaciones que representan múltiples objetos. Tiene desde luego algo de violento caracterizar a los objetos que pertenecen a la extensión de la representación común, como objetos representados por ella. De cualquier forma este hablar de múltiples objetos representados se ajustaría mucho mejor a las representaciones de conjunto y a las colectivas, que se distinguen de las representaciones comunes. Dependiendo del contexto, la misma representación común «ser humano» o «un ser humano» se refiere ora a un ser humano singular determinado como Sócrates («Sócrates es un ser humano»), ora a una pluralidad indeterminada de seres humanos («hay seres humanos»), ora a la totalidad de los seres humanos (como precisamente en esta expresión: «la totalidad de los seres humanos»). Pero si se define la extensión como la suma total de los objetos que se dejan subsumir con verdad bajo la representación universal, entonces parece desde luego poco natural decir que la representación común representa los objetos de su extensión, como si le fuera propia una referencia objetiva idéntica en todas partes a esta suma total de objetos, igual que le es propio un contenido de significación idéntico en todas partes. Sea como fuere, encontramos en relación con la extensión la misma ambigüedad o impropiedad del habla, que permite sustentar ambos enunciados: «toda representación (más precisamente, en primer lugar toda representación universal) tiene una extensión» – «no toda representación tiene una extensión». Análogamente /319/ podría hablarse aquí de extensiones verdaderas y meramente intencionales: lo primero, donde el contexto respectivo presupone la existencia de una extensión, donde, por tanto, hay que entender propiamente el hablar de «la» extensión; lo segundo, por el contrario, donde la existencia de una extensión queda sin decidir, gracias a una asunción no expresada que hay que

* El párrafo completo, desde «El juicio acerca del objeto», no se encuentra en BS.

añadir a partir de la intención de todo el contexto de pensamiento. Este modo impropio de hablar es obviamente el que domina casi completamente ahí donde se trata de las relaciones extensionales de las representaciones (o conceptos). El enunciado de que las extensiones de las representaciones A y B son idénticas (que ambas representaciones se refieren a los mismos objetos, etcétera), es, según su significado, equivalente al enunciado: ambas representaciones tienen –si es que tienen una extensión– la misma extensión; o en una reformulación equivalente: si algo es A, entonces es B, y si algo es B, entonces es A; dicho de otra forma: ambas representaciones son equivalentes. Si además se añade la proposición existencial «Hay un A», entonces se convierten las extensiones intencionales en verdaderas.*

Nada esencial cambia en estas relaciones si consideramos representaciones atributivas indeterminadas a las cuales sólo corresponde o puede corresponder *un* objeto, es decir, representaciones de la forma «un A», para las cuales es verdad que sólo existe un objeto, si acaso existe, que sea un A. Por ejemplo: «número primo más pequeño», «cardinalidad de los números racionales», «raíz de una ecuación lineal (dada)», etc. El carácter lógico esencial de la representación atributiva indeterminada no cambia si el número de los objetos a los cuales debe enlazarse predicativamente se reduce a uno. El concepto de extensión conserva también aquí su aplicación normal; las representaciones «universales», definidas como representaciones que se refieren a *múltiples* objetos, simplemente no forman una clase natural.

De modo diferente sucede en el caso de las representaciones particulares en el sentido en que éste justifica una oposición exclusiva a las representaciones atributivas indeterminadas. Ofrecen ejemplos de ello las representaciones sustentadas por nombres propios (eventualmente vinculadas a determinaciones atributivas), pero especialmente las representaciones de percepción. Debido a que tienen un carácter esencialmente diferente, el hablar en su caso de una extensión, /320/ aunque en uso general, ya no tiene la base de una aplicación natural. Las representaciones atributivas indeterminadas tienen sólo una referencia indirecta a objetos; ellas apuntan a ciertas predicaciones, a proposiciones de la forma «X es un A», «Y es un A»**, etcétera, donde los símbolos X, Y, ... apuntan a representaciones de los otros grupos, que representan un objeto en forma directa y propia, sin tal mediación de atributos y pensamientos proposicionales. En la percepción, por el contrario, el objeto mismo es

* En BS, punto y seguido.
** En BS las fórmulas no están entrecomilladas.

representado; en ella él tiene por supuesto los atributos que le convienen. Pero su tenerlos no pertenece al contenido de la representación. La representación misma no tiene la forma «algo que es α, β, ...»; más bien se agota en representar el objeto lisa y llanamente «como lo que él es». Los nexos objetivo-lógicos tienden un puente sobre estas diferencias esenciales en determinadas relaciones; ellos vinculan representaciones directas e indirectas y permiten, al ampliar los conceptos que fueron acuñados para unas, transponerlos a las otras. Donde no aparece ningún atributo en la representación (significado), pierde el concepto de extensión su punto de apoyo, como es claro sin más a partir de la definición de este concepto. Y sin embargo, también en el caso de representaciones directas se habla, como ya indicamos, de una extensión a la que se le asigna el objeto único que ellas representan. Se les llama también «representaciones singulares» como a aquellas representaciones indirectas de una extensión unimembre. A pesar del significado esencialmente diferente que en ambos lados porta la vaga expresión «referencia al objeto», se habla de igual manera aquí y allá de representaciones que representan sólo un objeto. Mediante el concepto de extensión se amplía naturalmente también el sentido de las relaciones de extensión: la fórmula del juicio hipotético recíproco «si algo es A, entonces es B, y viceversa»* proporciona de la manera más simple el equivalente para la identidad de la extensión en el ámbito ampliado. Pero, desde luego, la llamada cópula «es» recibe ahora un sentido equívoco que en virtud de ciertas homogeneidades de los nexos formales no es perturbador, sino que más bien surge de ellos naturalmente; así como en general los impulsos principales** para las transferencias que entran aquí en juego y son útiles en la práctica se encuentran precisamente en estas equivalencias*** de la legalidad formal. Si sustituimos «A» por «Sócrates», entonces /321/ la premisa hipotética reza: «Si algo es Sócrates». Sin embargo, no podemos decir en el mismo sentido «algo es Sócrates» que «algo es rojo» o «algo es un árbol». «Sócrates» no es un atributo que pudiera convenir a un objeto precisamente a la manera de un atributo. De nuevo, la representación «Sócrates» no es una representación referencial como «un árbol», que a la manera de tales representaciones pudiera servir para referir un «concepto» a un «objeto del concepto». Frente a estos significados de la cópula (generalmente no diferenciados por los lógicos) se presenta aquí patentemente uno nuevo: «Algo es Sócrates» puede significar, pues, que algo es idéntico

* En BS se añade en este punto: «<fija> el contenido objetivo del enunciado de identidad <y>».
** En BS, «principales» está en superlativo.
*** En BS: «homogeneidades» en vez de «equivalencias».

a Sócrates[4]. Por lo tanto, en nuestra fórmula hipotética debe quedar abierto si la palabra *es* funciona en uno o en otro sentido; o lo que lleva a lo mismo: en nuestra fórmula, el significado de la cópula abarca los diversos significados singulares en una ampliación conceptual disyuntiva. Que esta ampliación, este «quedar abierto», sea admisible, tiene su fundamento en el hecho de que dentro de las leyes de los nexos hipotéticos, el concepto ampliado disyuntivamente de las referencias correspondientes al «es», funciona formalmente del mismo modo que los conceptos más estrechos. Por ejemplo, tanto para el «es» de identidad como para el «es» de atribución y subsunción es valida la ley de transitividad: si son válidas de manera conjunta las proposiciones «si algo es A, entonces es B» y «si algo es B, entonces es C», entonces es válida también la proposición «si algo es A, entonces es C». Y no simplemente: incluso para el «es» ampliado disyuntivamente sigue siendo válida la ley, siempre y cuando el enlace de premisas hipotéticas de la forma ya señalada –aun en el caso de un significado diferente de la cópula– dé por resultado una conclusión correspondiente, en la cual la cópula posee uno u otro de estos significados. Algo semejante es válido también para las otras leyes lógicas que vienen al caso para las formas proposicionales que aquí se presentan.

De acuerdo con esto podemos, pues, constatar la forma hipotética unitaria /322/ como medida de la identidad (o no identidad) de extensión para todas las formas de representación en general, y de igual manera reglamentar las demás referencias objetuales o, lo que es lo mismo, las demás referencias extensionales entre representaciones cualesquiera.

Decir que toda representación tiene una extensión, que cada una representa objetos, habría de interpretarse, conforme a ello, como una manera de hablar meramente impropia. Su mención propia estaría expresada o bien indirectamente indicada en la proposición: «Toda representación, suponiendo que valiera para ella el correspondiente juicio existencial afirmativo, tendría una extensión, representaría uno o más objetos». El fin y el punto de apoyo de esta impropiedad podría hallarse solamente en su utilidad práctica, es decir, en el hecho de que toda representación puede aparecer en relaciones hipotéticas de la forma* ya discutida; en que uno puede operar, en un círculo amplio y estrictamente delimitado, con las extensiones que están bajo la asunción de tales juicios existenciales,

4. Que a la base de todos los significados de la cópula se halla uno idéntico, que funda con lo diferente amalgamado el significado múltiple del «es» (incluido el temporal) en los enunciados categóricos, aquí no se niega en modo alguno. Así, en efecto, también el concepto existencial, el «es» de la proposición de existencia, es ambiguo, según que se enlace con la «posición pura» del concepto de lo real (ser como efectividad real o en ella) o no.

* En BS en plural: «de las formas».

que obviamente no necesitan ser formulados*, igual que uno puede hacerlo con las extensiones reales [*wirklich*]; más precisamente, en que la equivalencia tiene exactamente las propiedades formales de una relación de igualdad, la subordinación, las propiedades formales de una relación inclusiva, etc., de tal modo que, con tal que el ámbito de los nexos hipotéticos no sea superado y se omita todo juzgar acerca de la existencia o inexistencia de los objetos y extensiones respectivos, el hablar de extensiones y relaciones extensivas puede proceder como si fuera propio y absoluto. Y esto también tiene que ver, por ejemplo, con que las imágenes de la esfera intuitiva puedan tener aplicación como símbolos característicos y como auxilio técnico para la formación del juicio. Obviamente hay en esta situación (no quiero decir el conocimiento de ella *in abstracto*) motivos muy eficaces para el surgimiento y sostenimiento natural del modo de hablar impropio tanto dentro como fuera de la lógica.

<§ 8. *Enunciados existenciales y «asunción general» en la axiomática matemática*>

Es posible por lo demás referir esta situación a fundamentos lógicos profundos y generales. Si dentro de un tejido de pensamientos del tipo aquí considerado pensamos las proposiciones existenciales que fueran necesarias /323/ para que los giros impropios de expresión y pensamiento cobren propiedad, unidas conjuntivamente en una asunción unitaria, entonces podemos ligar con una legalidad lógica que vale en forma completamente general y que es de extraordinaria importancia para la comprensión del método científico: a saber, que las leyes formales que regulan el pensar bajo una asunción fija son idénticamente las mismas que las que son válidas para un <pensar>** por decir así libre, esto es, que no está limitado por ningunas condiciones. Desde un punto de vista psicológico, una asunción que hemos fijado «de una vez por todas» –o que se halla en la base de nuestros subsiguientes movimientos de pensamientos «obviamente» pero sin una fijación expresa (esto remite a disposiciones con respecto a ciertas consideraciones y limitaciones posteriores)– puede ser frecuentemente ignorada por completo por nosotros durante esos movimientos, y lo podemos hacer también realmente [*wirklich*] sin detrimento de la verdad***. Todo modo en que los juicios respectivos que se hallan bajo la asunción

* En BS no se encuentra la oración relativa: «que obviamente no necesitan ser formulados».

** En BS no se encuentra «<pensar>».

*** En BS: «y lo hacemos también realmente» en vez de «y lo podemos hacer también realmente sin detrimento de la verdad».

son reformulados de acuerdo a reglas puramente lógicas o en que se sacan conclusiones a partir de ellos, las cuales serían legítimas si estos juicios fueran incondicionales, también es válido en el caso presente de su dependencia de la asunción oculta o tácita: sólo que los juicios derivados mismos son nuevamente dependientes de ella. O visto desde un punto de vista lógico: los consecuentes de una misma asunción se someten a las mismas reglas de deducción que valen para las proposiciones independientes; cada conclusión que valdría por sí a partir de tales consecuentes, vale también bajo la asunción, y justo vale estando bajo ella. Con ello tiene que ver que todo hablar condicionado acerca de verdad y falsedad, existencia y no-existencia, consecuencia o no-consecuencia, objetos reales [*wirklich*] y ficticios, etcétera, puede ser tratado completamente como incondicionado, siempre que uno se asegure de no rebasar el marco de la asunción dominante. Esto tiene consecuencias significativas especialmente en los sistemas deductivos de la llamada «aritmética formal», donde las configuraciones hipotéticas de conceptos formales fundamentales y los axiomas relativos a ellas sirven para la constitución de un ámbito matemático cerrado, un «álgebra» cuyo contenido es el sistema ramificado al infinito de las consecuencias formales que pueden derivarse en una deducción pura de aquellas bases. Aquí no solamente se habla, sino que se *juzga*, /324/ como si las verdades, existencias, relaciones, incompatibilidades deducidas fueran absolutamente válidas.

En vista del trabajo de pensamiento que habría que llevar a cabo (y que sería inútil), simplemente sería irrealizable una manera de hablar y juzgar distinta y más propia. La regla inviolable –viva en investigadores bien formados como un complejo de disposiciones efectivas– de no juzgar nada que no se derive en forma pura de los axiomas, domina la validez de las exposiciones y determina prácticamente los límites del libre movimiento lógico. Sin embargo, si un investigador –y no faltan los ejemplos– malinterpreta el carácter hipotético de los fundamentos y piensa, digamos, que la definición (la cual crea «el» ámbito) tiene con toda seriedad la fuerza para establecer existencias, para crear entidades, entonces esto no tiene ninguna influencia en la justeza interna del sistema matemático. Si uno desconoce el carácter de los fundamentos, si uno comprende las verdades deducidas, tal como son* juzgadas en forma fáctica y absoluta, también como independientes absolutamente en su validez objetiva, entonces la única corrección necesaria es su simple subordinación a la asunción condicionante. Y algo semejante vale en general: en un grado considerable debemos acostumbrarnos al hablar impropio y al pensar im-

* En BS: «fueron» en vez de «son».

propio que generalmente se da con él: en tanto que el pensar lógico sea operativo en él, actuaremos sobre la base de la legalidad arriba indicada, y en otros casos en que los nexos de los juicios entre sí y con las asunciones son de tipo meramente fáctico, actuaremos con base en la confianza en nuestra memoria, que por cierto también actúa en los primeros <casos>*, en tanto que hace posible el ensamblaje de los resultados con la asunción. Estas impropiedades del pensamiento, este hecho de que pronunciemos un número infinito de juicios que «en el fondo» no mentamos, de que así como hay un representar por delegación, así también haya un juzgar por delegación, inseparables uno del otro, esto es una parte principal de la «economía del pensamiento». La ciencia en tanto que obra intelectual humana no se puede entender sin ello.

Arriba** encontramos un apoyo para nuestra concepción en la matemática, y sin embargo se quieren extraer contraargumentos precisamente de esta ciencia.

Puede producir rechazo que, según nuestra concepción, no se le hace justicia a la diferencia entre existencia e /325/ inexistencia matemática (es decir, la diferencia entre lo real [*Real*] y lo imaginario en sentido de la matemática y la lógica antiguas). La pregunta de si a los conceptos geométricos ideales en verdad corresponden objetos cae, se dirá, completamente fuera del ámbito de la investigación geométrica. Mas sin embargo los geómetras diferencian conceptos válidos e inválidos, y de acuerdo con ello hablan de la existencia e inexistencia de figuras geométricas y frecuentemente suministran las pruebas o construcciones más prolijas para la una o la otra. Así, en el caso de representaciones a las cuales en realidad [*Wirklichkeit*] no es necesario que correspondan objetos y a las que según la opinión de la mayoría tampoco les corresponden, parece que hay una diferencia esencial, totalmente análoga a la usual entre representaciones válidas e inválidas: las primeras exhiben*** objetos geométricos, las segundas no. El juicio de identidad «Dos representaciones tienen el mismo objeto» no puede depender aquí de la hipótesis: «presuponiendo que a ellas les corresponda algún objeto»; ya que la comparación del juicio no se refiere a los objetos reales [*wirklich*], sino a los matemáticos, y tales objetos existen verdaderamente en los conceptos «reales» [*real*]. Por lo tanto, fundamentar el concepto del objeto representado en las meras relaciones hipotéticas del juicio parece ser dudoso o parece que es apropiado sólo si se quiere hablar de objetos en todas las representaciones en general, incluyendo el caso de «cuadrados redondos». Pero no se pondrán conceptos de este tipo en el mismo plano

* En BS no se encuentra «<casos>».
** En BS: «precisamente» (*eben*) en vez de «arriba» (*oben*).
*** En BS: «representan» (*vorstellen*) en vez de «exhiben» (*darstellen*).

que los conceptos geométricos genuinos, cuya «realidad» [*Realität*] se demuestra, digamos, mediante la construcción, ya que aquí no nos movemos sobre la base de la verdadera realidad [*Realität*], sino justamente <sobre>* la realidad [*Realität*] matemática.

Si arriba nos apoyamos en la matemática formal, nuestros contrincantes se apoyan en la real [*real*]. La primera es un razonamiento liberado de toda intuición, que considera las formas puras de los nexos y sistemas matemáticos en la generalidad más general, investiga sus diversas variaciones posibles, y así, con la visión más profunda en la técnica de los nexos matemáticos proporciona también un dominio técnico mayor sobre los objetos matemáticos, una mayor libertad y habilidad metódicas. En cambio, la matemática real [*real*] se apoya en la intuición, en ésta se fundan /326/ sus conceptos y de ella reciben también su realidad [*Realität*] peculiar.

Por este camino podría hacerse un nuevo intento por salvar un tipo de existencia para los objetos intencionales por lo menos en el ámbito de la posibilidad**; pero también aquí se deshace la apariencia engañosa al poner nuestra atención en varios niveles de impropiedades. No hay modos diferentes de existencia y validez. Y donde creemos encontrar tales, o bien el hablar es impropio o bien las diferencias conciernen a la extensión de la aplicación, la cual mediante una referencia acostumbrada aparece reducida a una esfera predominante de intereses, mientras que el concepto experimenta a la vez un enriquecimiento que no se expresa.

Frecuentemente el término «existencia» es usado en el sentido de «ente concreto», esto es, existencia dentro de la realidad efectiva [*reale Wirklichkeit*]. Aquí el concepto primitivo y más general de existencia se enriquece en contenido y la extensión se reduce a los objetos reales [*real*]. Las verdades, las proposiciones, los conceptos también son objetos, también en su caso se habla de existencia en sentido pleno y propio, pero no son nada que pudiera encontrarse en la realidad efectiva [*reale Wirklichkeit*]. En la medida en que la expresión «Hay un A» puede reclamar sentido y verdad, en esa medida se extiende también el dominio del concepto de existencia. De acuerdo con ello, la aserción de que los objetos correspondientes a los conceptos matemáticos no existen es ambigua, dependiendo de que uno piense o no en la realidad efectiva [*reale Wirklichkeit*]. Si tuviéramos, como algunos creen, una intuición adecuada de las formaciones geométricas en la fantasía, entonces correspondería verdad a sus representaciones y acaso, sin embargo, ninguna realidad [*Wirklichkeit*], como por ejemplo si la suposición de un mundo

* En BS no se encuentra «<sobre>».
** En BS: «matemática» en vez de «posibilidad».

real [*wirklich*] fuera una apariencia engañosa. Sucedería algo semejante en el caso de los conceptos de cualidades sensibles: en el fantasma de un objeto rojo existe verdaderamente el color rojo, aun cuando en la *realidad* [*Wirklichkeit*] exterior no exista una cosa roja y por ello tampoco lo rojo que individualmente le es inherente*. Sin embargo, la referencia representativa de la imagen de la intuición a una realidad [*Wirklichkeit*] no intuida nos permite por lo demás decir: un objeto meramente fantaseado no es ningún objeto. Pero ello solamente significa que el fantasma no es aquello que él representa. Sin embargo, tomado por sí, existe, y con él <existen> todos los momentos abstractos que lo constituyen y que vemos en él. /327/ Ciertamente debería uno dudar si en verdad es posible la intuición de los objetos geométricos, o más bien es seguro que éste no es el caso. La intuición y la aprehensión empírico-espacial contienen los puntos de partida y los motivos guía para la formación de conceptos geométricos, pero los objetos abstractos pertenecientes a los conceptos, y sus atributos no se pueden ganar simplemente por medio de la «abstracción» (en el sentido hoy usual de acentuación atenta de rasgos singulares) a partir de las intuiciones; ellos no se hallan incrustados en éstas como la figura vista en la «superficie» vista. El triángulo en cuanto *abstractum* intuido no es una figura geométrica; sirve al geómetra como mero símbolo, cuyo tipo característico posee en su mente conexión disposicional con el concepto puro correspondiente y su objeto ideal y meramente «pensado». La figura intuida tiene verdadera existencia, así como la intuición misma; ella funda, pues, la posibilidad evidente de la representación de objetos de esta forma en general. La figura geométrica tiene por el contrario existencia puramente representada, la existencia merced a la definición y la deducción válida a partir de los fundamentos axiomáticos. La posibilidad de las formaciones geométricas, es decir, la compatibilidad de las determinaciones reunidas en sus representaciones no está garantizada por la intuición de estas formaciones (ya que precisamente carecemos de tal intuición), sino por la compatibilidad de las determinaciones elementales ordenadas conjuntamente en los fundamentos axiomáticos, y por la deducción pura, la cual proporciona la «prueba de existencia».**

Los fundamentos de un sistema geométrico completo y puro no son nada más que la definición fraccionada en una serie de enunciados singulares o la posición hipotética de la multiplicidad que tiene que valer como espacio geométrico. Estos enunciados son de dos tipos: enunciados exis-

* Desde «en el fantasma», en BS se lee: «en el fantasma de un objeto rojo existe verdaderamente el color rojo y lo rojo, aun cuando en la *realidad* no exista una cosa roja y por ello tampoco lo rojo que individualmente le es inherente».

** En BS, punto y seguido.

tenciales y enunciados generales (nomológicos) relativos a los objetos de los primeros. «*Nosotros ponemos** (‘*nos figuramos*’) una multiplicidad que llamamos espacio, cuyos elementos llamamos puntos con las siguientes propiedades: cada dos de sus puntos determinan una ‘línea recta’; cada dos rectas se intersectan en un punto, etcétera». El sistema de las consecuencias puras /328/ (considerado en relación con el espacio, la totalidad de sus estructuras consecutivas) forma el contenido de la geometría. En el espacio «existe» cada figura cuya existencia es una consecuencia pura de los fundamentos, es decir, de la definición de espacio o la posición del espacio. Todas las proposiciones de la geometría, tanto las existenciales como las nomológicas, se hallan bajo una *asunción general*, que por ser sobreentendida nunca se expresa: *supuesto* que *hay* un espacio, una multiplicidad de tal o cual especie determinada (definida exactamente en los fundamentos), entonces existen en ella tales y cuales figuras, para estas últimas valen tales y cuales proposiciones, etcétera.**

<§ 9. *El «universo del discurso»*>

La existencia y la no-existencia matemática es, pues, la existencia y no-existencia bajo posición hipotética de los fundamentos respectivos: las proposiciones existenciales son, como todos los teoremas matemáticos, en conjunto incompletos, son meros consecuentes de proposiciones hipotéticas siempre con el mismo antecedente. Solamente las existencias establecidas en los fundamentos constituyen una excepción; ellas no son existencias bajo la hipótesis, sino más bien la hipótesis, es decir, nuevamente, existencias impropias. La verdad y la existencia geométricas no significan, pues, posibilidad o compatibilidad, ya sea pura y simplemente, ya sea bajo presuposición de los fundamentos. Un cuadrado rojo no es ninguna existencia geométrica; un cuadrado rojo y negro (en toda su superficie) no es ninguna no-existencia geométrica. Más bien se trata de la existencia o no-existencia pura y deductivamente condicionada (implicada lógica y necesariamente) bajo la hipótesis de los fundamentos, donde no se trata del contenido existencial de esta misma asumido expresamente. «En el espacio (definido)» existe un cuadrado, pero no un cuadrado redondo; un triángulo, pero no un triángulo rectángulo equilátero, etcétera. De modo semejante decimos, en efecto: «En la mitología griega» hay ninfas; «en los cuentos populares alemanes», una caperucita roja, etcétera: sólo que aquí no tenemos que ver con hipótesis científicas y deducciones puras. No aceptaremos por tanto hablar sin claridad de

* En BS, «presuponemos» en vez de «ponemos».
** En BS, punto y seguido.

diversos /329/ ámbitos de existencia, de diferentes «mundos» (*universes of discourse*)*, que disponen en forma diversa de la existencia o no-existencia del mismo objeto. El «mundo» del mito, el mundo de la poesía, el mundo de la geometría, el mundo real [*wirklich*], no son «mundos» con los mismos derechos. Solamente hay *una* verdad y *un* mundo, pero múltiples representaciones, convicciones religiosas o míticas, hipótesis, ficciones, y toda la diferencia se halla en que nosotros frecuentemente, quizás por comodidad práctica, hablamos *como si los juicios que emitimos fueran incondicionales*; en que utilizamos enunciados existenciales absolutos, mientras que la expresión lógicamente** correcta exigiría proposiciones hipotéticas (con estas proposiciones*** existenciales como consecuentes,**** o también otras formas proposicionales que equivalgan a proposiciones hipotéticas de este tipo). Esto sucede de modo natural ahí donde una amplia multiplicidad de enunciados se halla bajo una y la misma *asunción*, sea *ficticia (caprichosa, poética, mitológica)*, sea científica; y de hecho ésta no sólo no se pronuncia, sino que por lo general no es realmente [*wirklich*] pensada; ella permanece, pues, a menudo, en disposición a ser excitada y da a los juicios condicionales en múltiples formas un carácter psíquico subjetivo en el cual se nos dan a conocer como condicionales. Pero frecuentemente tampoco sucede esto; los juicios son emitidos como incondicionales, mientras que la necesidad de concebirlos sólo como condicionalmente válidos emerge únicamente en el contexto de la ponderación con juicios de otros grupos. El geómetra no emite juicios condicionales. Sólo la reflexión crítica acerca de su valor lo lleva a él, como en general, al conocimiento de la situación correcta.

<§ 10. *Explicación del contenido de la representación*>

Después de haber discutido en torno al hablar de objetos representados en referencia a relaciones de extensión, queremos todavía dirigir la mirada a los casos en donde uno pronuncia una serie de juicios como «explanación del contenido de una representación», los cuales conciernen a su objeto eventualmente no existente. Explicitamos el contenido de la representación «un león» al decir: esta representación representa un objeto, /330/ y éste *es* un animal, de la especie de los felinos, etcétera. Por contenido aquí se entiende obviamente el contenido significante de la representación. Explicitamos lo que mentamos por león, lo que queremos haber designado

* En BS, desde «ámbitos de existencia»: «ámbitos de existencia, universes of discourse, de diferentes 'mundos',».

** En BS no se encuentra la palabra «lógicamente».

*** En BS: «enunciados» en vez de «proposiciones».

**** Desde «con estas» hasta aquí, en BS no se encuentra entre paréntesis.

y entendido como león. Precisamente de esta manera explicitamos también conceptos «sin objeto» como «la cuadratura del círculo», «polígono continuamente curvo», etcétera. También ellos representan objetos y estos <objetos> no existentes aparecen como sujetos de juicios, cuyos predicados son las notas que constituyen el contenido. A ello se liga un argumento ilusorio para la aceptación de «objetos intencionales» en estas representaciones atributivas. Podría decirse así: en las representaciones inválidas se representa algo como el sujeto unitario de notas incompatibles, eventualmente incluso contradictorias *a priori*, por ejemplo, como igualmente curvo y cuadrado. Este algo no puede ser el «contenido» de la representación misma, el cual existe, mientras que un sujeto de notas incompatibles no existe. Por otra parte, no es simplemente *nada* –de lo contrario ¿cómo podría ser representado como portador idéntico de notas y ser juzgado en aquella cadena de juicios explicitantes? Es, pues, un algo pensado en la representación, un algo que en cierta manera la representación lleva consigo, aunque no a la manera del contenido, y a lo que solamente no corresponde nada en realidad [*Wirklichkeit*].

El argumento sucumbe naturalmente a la objeción en que tanto se insiste de la identidad del objeto representado y <el> verdadero. Es también incorrecto por cuanto la misma razón que permite que parezca imposible que el contenido sea sujeto válido de juicio de notas contradictorias, también alcanzaría a todo *otro* algo inmanente a la representación, sin importar si habita en ella a la manera del contenido o no. En estricta verdad, el objeto representado de las representaciones inválidas no es, pues, *nada*, es decir, no es *algo*.*

Algo y algo-que-es son conceptos equivalentes; «no algo» es «algo que no es». ¿Pero qué pasa con aquellos juicios que explicitan el contenido de la representación? Si reivindican validez absoluta, es decir, incondicionada, entonces también tienen que existir sus sujetos; ya que lo que no es, no puede en verdad /331/ tener ningunas cualidades. Y a la inversa: ya que sus sujetos verdaderamente no existen, concluiremos que ellos solamente pretenden y pueden reivindicar validez condicionada. Esto confirma la detallada reflexión del sentido de aquellas desmembraciones del contenido. Si por razones de simplicidad suponemos que la expresión «un león» es una mera abreviatura de una fórmula definitoria del contenido fijado, entonces haríamos una desmembración o una explanación al referirnos analíticamente a las partes singulares de esta representación objetiva –así, por ejemplo, a la representación «un» (= algo), a la representación «animal», etcétera. Obviamente aquí no se halla una

* En BS, punto y seguido.

desmembración en este sentido propio*; más bien «disolvemos» la atribución unitaria en una cadena de predicaciones, y está fuera de duda que estas últimas no son verdaderos componentes de la representación dada, que el tránsito de la atribución a la predicación exhibe un cambio de significado, por muy obviamente que parezca un tránsito de lo equivalente a lo equivalente. Al «explicitar el contenido de la representación», producimos, pues, una *nueva* representación, la cual equivale inmediatamente a la original y está constituida en su contenido de un modo que ofrece más ventajas para ciertos objetivos lógicos. ¿Qué pasa ahora con las predicaciones aquí recién formadas que componen la explicitación? Al explicitar juzgamos: un león es un animal, es de la especie de los felinos, etc. O: un león es algo respecto de lo cual es válido que es un animal, de la especie de los felinos, etc. Salta a la vista que estos juicios no tienen un carácter existencial, como si co-juzgaran la existencia de los leones. Sólo pretenden decir: por león entendemos o *pensamos* en algo de tal y cual naturaleza; o: la representación (esto es, la representación objetiva = significado) es la representación de algo que, etc. Pero al comenzar con estos pensamientos, ejecutamos la «*posición representativa*» (asunción)** de un algo en general o de un animal, y las predicaciones ligadas a ellos (es de la especie de los felinos, etcétera) se subordinan a esta posición, están condicionadas por ella. Los términos «comprender», «representarse», «pensar», son modificadores; rebajan los juicios a meros /332/ juicios condicionalmente válidos. Por ello algunos no vacilan en poner el sentido de estas explicitaciones en los enunciados hipotéticos: un león como tal es un animal, etcétera, es decir, si algo es un león, entonces necesariamente tiene las notas respectivas. Sin embargo, esta interpretación no sería una mera declaración del sentido, sólo alterada en el modo de expresión;*** tampoco está dada con ello una representación equivalente. Pues no todas las notas que convienen necesariamente a A pertenecen al sentido de A, sino solamente las representaciones parciales contenidas analíticamente en la representación A, las cuales representan partes y cualidades de A, o puntos de referencia en el nexo de las referencias que están representadas en la representación A.

* En BS, en vez de «en este sentido propio», dice «en este el sentido más propio».

** En BS no está «(asunción)».

*** Desde aquí hasta el final del párrafo, el texto en BS dice lo siguiente: «sino más bien una limitación indirecta de este sentido mediante la aserción de una /162/ representación inmediatamente equivalente. Es obvio que las proposiciones 'A la representación (= significado) de un A le pertenece ser un α, β ...' y 'Si algo es un A, entonces es un α, β ...' no son idénticas en el significado, sino sólo equivalentes. En la primera se juzga expresamente acerca de significados, en la última no. Y la primera es más complicada al incluir (prácticamente) a la segunda: al significado 'un A' pertenece que él (o que un A) sea en cuanto tal α, β ...».

Naturalmente, no será extraño que quien quiera explicitarse un significado* ponga en práctica ocasionalmente <las> predicaciones singulares explicitantes tal como si fuesen absolutas, a pesar de que el que juzga «sabe» que ellas no pueden ser empleadas como simplemente válidas. Si alguien, por ejemplo, se ha representado intuitivamente un león y ahora enlaza con la imagen de la fantasía los juicios incondicionales, no cae en un error, ya que está dispuesto de tal manera que empleará los juicios (revividos) en los ulteriores nexos de pensamiento solamente como condicionados**, y eso lo hará porque ejecuta las posiciones fundamentales del juicio «incondicionado» en forma *modificada*, en virtud de lo cual el juicio sintético construido sobre aquéllas adopta precisamente un carácter cambiado, justo el de un juicio bajo asunción. Si nuestros intereses lógicos están concertados con lo que realmente [*wirklich*] es y sus propiedades, si por ello tiene el enunciado normal sobre el ser individual el sentido normal, que implica la existencia del ser, entonces el enunciado mismo exige posiciones fundamentales inmodificadas, reales [*wirklich*], y así exige además la expresión de un juicio *bajo asunción* que la posición fundamental modificada sea pronunciada como tal, o sea, que el juicio sea cambiado adecuadamente, formulado como juicio hipotético o como juicio *sobre* meras *representaciones* nominales o proposicionales o *sobre juicios, afirmaciones*, etcétera.

De estas consideraciones se desprende que también nosotros aquí al hablar de objetos representados no rebasamos el contenido de significación de la representación y que ella está determinada mediante ciertos nexos válidos de juicios, /333/ en los cuales se incorpora el significado. Lo que la representación misma contiene es en el mejor de los casos la *representación* objeto (es el «un» o «algo» en la representación atributiva), y si falta el «algo» como parte explícita en la representación, entonces ésta lo incluye implícitamente, esto es, en sentido lógico. De todo sin excepción podemos decir que es algo, un león es algo, una proposición es algo, Sócrates es algo, etcétera. Obviamente, estos enunciados no deben ser interpretados en sentido existencial, sino en sentido hipotético (o en un sentido equivalente). Teniendo esto en cuenta, las proposiciones: «Una vivencia de representación tiene un contenido» y: «Una vivencia de representación representa un objeto», o formuladas objetivamente: «Algo es una representación (objetiva)» y «Algo representa un objeto», son equivalentes. Ya

* Desde aquí hasta «simplemente válidas», el texto de BS dice: «lleve a cabo, en vez de éste, que es más complicado, el juicio hipotético, que es más simple y que le es familiar como equivalente; y a su vez, que las predicaciones explicitantes singulares sean ocasionalmente puestas en práctica totalmente como absolutas, a pesar de que el que juzga 'sabe' que ellas no pueden ser empleadas como simplemente válidas».

** Desde aquí hasta el fin del párrafo, es decir, hasta «etcétera», no se encuentra en BS.

que toda representación (= contenido, significado) se adapta en forma válida a la fórmula «Si algo es A, entonces es algo», aquí tenemos que ver con uno de aquellos axiomas primitivos en los cuales se plasma la esencia de la representación objetiva (del «contenido»).

Finalmente, casi no es necesaria la observación de que todos los casos en que se habla de objetos representados sin considerar su existencia o no-existencia, conducen a nexos que solamente pueden ser diferenciados mediante equivalencia lógica. Si decimos que toda representación representa un objeto, que cada una de ellas tiene una extensión, que todo sin excepción es algo, etcétera, ello «acaba en lo mismo», aun cuando las diferentes formas enunciativas no tienen meramente diferente génesis psicológica, sino que tampoco son idénticas en cuanto al contenido significante.

<§ 11. *La diferenciación de objeto verdadero e intencional en las representaciones en sentido subjetivo*>

Tenemos que añadir todavía un complemento. Hemos referido la diferencia de objetos verdaderos e intencionales exclusivamente al contenido objetivo de las representaciones. Podrían ser también motivos psicológicos los que determinaran los modos de expresión tan fácilmente equívocos: su significado no contiene nada en absoluto de estos motivos ni de las peculiaridades psicológicas de la representación. Una representación tiene un objeto verdadero, es decir, a ella le corresponde un objeto. Una representación tiene un objeto intencional, es decir, /334/ ella representa un objeto. Una representación tiene un objeto meramente intencional, es decir, ella no tiene ningún objeto verdadero, meramente representa. Normalmente se habla aquí de representaciones objetivas. Quien dice que la representación «un árbol» tiene objetos verdaderos y la representación «dragón» meramente intencionales, seguramente no habla de sus representaciones subjetivas y momentáneas.

Pero también puede referirse la diferenciación a representaciones subjetivas, de modo que su significado sufra un cambio esencial. «Una representación representa 'meramente' un objeto» debe significar ahora: el objeto «mismo» o «en sí» no está dado en la representación, más bien sólo el objeto pensado o el objeto en cuanto pensado. «La representación tiene un objeto (no meramente intencional, sino también) verdadero», es decir, lleva consigo su objeto «mismo», no lo representa, sino que el objeto existe en ella misma.

Esta diferenciación se ofrece en primer lugar* en representaciones a las cuales en verdad corresponden objetos. Pero se la ha extendido tam-

* En BS se inserta aquí «<*bei*>» (= «en» o «en el caso de»).

bién a representaciones inválidas, ya que en estos casos se habla del mismo modo de objetos que ellas representan. Si dirigimos la mirada a su núcleo sostenible, la diferenciación divide las representaciones subjetivas en aquellas que están referidas a la intuición adecuada, y de ese modo puestas a la vez que sus objetos, y aquellas que carecen de intuición adecuada, eventualmente porque los objetos no existen en verdad. Todo lo que va más allá de esto es falso y mueve a error.

Hablar de objetos meramente intencionales, de «objetos representados como tales» en el sentido y contexto aquí en cuestión, es rechazable. Suena como si en la representación no-intuitiva (como vivencia subjetiva) el objeto representado estuviera presente por sí como entidad propia, aunque sólo en la forma de una silueta espectral, cuya existencia «verdadera» justificadamente se impugnara. Pero el objeto representado y el verdadero es idénticamente el mismo, y mientras más difuminado se dibuje el objeto intencional, tanto más se separará del verdadero; si es un objeto en la representación, entonces ya no es idéntico con el objeto de fuera.

La representación subjetiva representa un objeto —este /335/ enunciado debe interpretarse precisamente según el criterio de los enunciados correspondientes que se refieren a la representación objetiva. De cualquier forma es artificial retroceder a la representación subjetiva: al pensar estamos siempre dirigidos a nexos objetuales*. Pero lo último concierne a la mera función de las representaciones, y no significa que el objeto y el nexo objetual lleven una peculiar «existencia mental» en la representación y en el juicio. Hablar de la actividad psíquica (por ej. del representar) sobre el objeto intencional, del estar dirigido de la representación a su objeto, etcétera, es, en todas partes en que el objeto no está presente intuitivamente, inadecuado o tiene solamente un significado impropio o figurativo. Lo que más ha contribuido a la confusión y a la forma de los modos de expresión mismos ha sido la circunstancia de que las representaciones más primigenias y difundidas, las de objetos sensibles, suelen estar acompañadas por representaciones de imágenes que representan simbólicamente: en estos casos la actividad cognoscitiva se dirige frecuentemente a las imágenes de modo semejante a como se dirige a las cosas en el caso de la intuición propia. Parece como si estas imágenes mentales, que nos están presentes como delegados de las cosas, han sido vistas como objetos representados, así como en otros contextos se las confundió también con el «contenido» de las representaciones, con su «contenido significante».

* Desde «al pensar» hasta aquí, el texto en BS dice: «al pensar estamos siempre vueltos al contenido objetivo, directa y propiamente al significado, y mediante éste se lleva a cabo el conocimiento, el cual está dirigido a nexos objetuales».

<§ 12. *Resumen de los resultados*>

Después* de estas detalladas consideraciones podemos dar por aclarada la impropiedad que se oculta en la diferenciación de objetos intencionales y verdaderos, y asimismo dar por solucionadas las aparentes contradicciones en las que nos enreda el hablar fluctuante de objetos representados. Ya que es prácticamente inevitable hablar de este modo, incluso allí donde los objetos no existen en verdad o donde uno debe dejar indeciso su ser o no-ser, lo mejor que puede uno hacer es diferenciar los modos de expresión, de tal manera que se fije el hablar de objetos «correspondientes»** como propio, y el hablar de objetos «representados»*** como impropio. La proposición «A toda representación corresponde un objeto» es por lo tanto falsa; la proposición «Toda representación representa un objeto» es verdadera. /336/ La correcta contraria de la primera reza: «No en relación con toda representación 'R' es válido el correspondiente juicio existencial 'R es'». En cambio la última proposición dice: Toda representación puede bajo cierta asunción funcionar como si fuera incondicionada con respecto al objeto; puede ser representación de sujeto en múltiples proposiciones categóricas válidas (se entiende, válidas hipotéticamente), y a sus objetos (asumidos hipotéticamente) les conviene tal o cual cualidad mientras que tales o cuales otras no, justo como si la representación fuera incondicionalmente válida, sólo que todas estas predicaciones se darían ellas mismas como meramente condicionales o en la reflexión crítica subsecuente quedarían rebajadas al rango de meramente condicionales. El juzgar sobre objetos cuya existencia se deja indecisa no es otra cosa que un juzgar condicionado sobre la base de representaciones cuya validez queda indecisa, es decir, hipótesis****. En lo que influye nuestro modo de expresión en gran medida es, como ya lo mostramos, en la circunstancia de que nosotros, siguiendo la tendencia natural de nuestra economía intelectual, solemos caer del juzgar condicionado a un juzgar incondicionado, y en este caso la corrección se halla en la disposición a llevar a cabo las restricciones necesarias cada vez que se requieran, y en emplear los juicios obtenidos –en otros nexos intelectuales para los cuales la asunción respectiva ya no constituye el fundamento obvio– solamente como condicionales*****, y lo que de esta manera hacemos na-

* Este párrafo (desde «Después de estas» hasta «como admisible») está colocado en BS después del párrafo que inicia en «Como un resultado» y termina en «la de la primera».

** En BS, «correspondientes» no está entre comillas.

*** En BS, «representados» no está entre comillas.

**** En BS, en vez de «hipótesis», dice «bajo hipótesis».

***** Aquí termina el párrafo en BS. También hasta aquí concuerda la versión de *Husserliana*, en su texto principal, con la versión de BS.

turalmente se muestra precisamente como útil también en la práctica, y precisamente esta circunstancia hace que la manera corriente de hablar aparezca como admisible.

Como un* resultado principal de las consideraciones del último capítulo, podríamos designar el conocimiento de que, de hecho, como lo presentíamos, el significado solo es la determinación interna y esencial de la representación, mientras que *la referencia objetual remite a ciertos nexos de verdad o de juicio***, a los cuales se incorpora el significado. Sin embargo, nuestra consideración se limitó solamente a cierta clase de representación, preferida de entrada, caracterizada exteriormente mediante la forma lingüística de expresión que llamamos *nombres*. Pero quien alguna vez se haya colocado sobre el suelo de nuestro modo de concebir, verá sin más que nuestro resultado y *mutatis mutandis* también la justificación /337/ son aplicables a todas las formas de significado que puedan caracterizarse en un sentido amplísimo como representaciones de cualesquiera objetos, aunque su función en el nexo del conocimiento o de la verdad sea totalmente diferente de la función que corresponde a aquellas representaciones nominales. Si, por ejemplo, adscribimos a la *proposición* un objeto como lo representado mediante su contenido significativo, y más precisamente mediante todo su contenido significativo (no nos referimos, pues, al mero objeto del sujeto, a la cualidad que corresponde al predicado, etc.), entonces con ello fijamos el «estado de cosas» que existe cuando el enunciado vale y no existe cuando no vale. Si en el caso de las representaciones nominales la pregunta por la diferencia entre objetos verdaderos e intencionales nos llevó a afirmaciones existenciales en las cuales estas representaciones funcionan como representaciones de sujeto, y que eran o bien sentadas en forma absoluta o bien entendidas como condicionadas, todo esto se aplica en forma análoga al caso aquí presente con sólo sustituir las afirmaciones existenciales por afirmaciones de ser («A subsiste»)***; también éstas pueden ser mentadas a veces simplemente, a veces bajo hipótesis. La circunstancia de que en relación con cada proposición quepa encontrar una proposición existencial equivalente, la cual, por mucho que pueda cambiar su contenido significativo, representa el mismo estado de cosas que la proposición primigeniamente dada, retrotrae el caso presente en cierta forma al anterior, que incluye meramente representaciones nominales, y así en ambos casos se corresponde el hablar de objetos intencionales y verda-

* En BS: «el» en vez de «un».

** En BS esta frase no está enfatizada, y no se encuentran sus últimas palabras: «o de juicio».

*** En BS: «afirmaciones de validez ('A es válido')» en vez de «afirmaciones de ser ('A subsiste')».

deros. Por ejemplo, a la proposición «A es semejante a B» pertenece la representación nominal «una semejanza entre A y B», o también esta otra: «validez de la proposición 'A es semejante a B'», y la objetualidad de las últimas puede definir directamente la de la primera.

Estas indicaciones terminológicas nos llevan a llamar la atención acerca del significativo *carácter equívoco* de la expresión «una representación se refiere a un objeto (o lo representa)». De entrada habíamos tenido a la vista las representaciones como vivencias subjetivas y atribuido a ellas la referencia a objetos. Pero si decimos «la representación león representa un objeto», entonces no figura la representación subjetiva, sino la «objetiva» como portadora de la referencia, y esto también armoniza con el modo de hablar seguramente justificado: la referencia /338/ al objeto es mediada en cada representación (subjetiva) a través de su «contenido», es decir, su significado. Que aquí se da expresión a una determinada relación se nota en el hecho de que la inversión del modo de hablar al intercambiar «significado» y «objeto» es absurdo; lo cual nos remite a que el contenido objetivo de una vivencia de representación no es una unidad interna en la cual el significado y la referencia objetual entren como dos «lados» o componentes, sino que el contenido objetivo primeramente, en y por sí, no es otra cosa que el significado, mientras que el contenido objetual de la representación remite a ciertas cualidades de su significado, a ciertos nexos objetivamente válidos, en los cuales se incorpora el significado referencial. Si en la pregunta por el *qué* objetivo del cual decimos que representa la representación, lo más obvio era dirigir la atención en primer lugar a los objetos y sólo en segundo lugar al significado, para entonces ver en el uno o en el otro dos lados equivalentes del contenido, ahora se muestra que al significado conviene la posición prevalente, aun más, que ésta por sí sola constituye ya el contenido objetivo de la representación, si queremos pensar con ello un momento interno (ideal) de la representación contemplado en y para sí, mientras que la extensión en los objetos representados parece presentarse como algo secundario y eventualmente externo, fundado en nexos de verdad a cuyo contenido significativo contribuye en forma determinada el significado contemplado. Esta concepción será confirmada en todo su contenido por la subsecuente reflexión y será desplegada de manera más precisa.

En primer lugar debemos fijar algunas preguntas que se imponen. A través de ejemplos escogidos adecuadamente hemos mostrado que en nuestras representaciones...[5] /339/

5. Aquí se interrumpe el manuscrito de 1894; el texto siguiente proviene del año 1898 y fue colocado por Husserl al final del manuscrito original (N. del E.).

<II. La idea de la verdad>*

<§ 13.> *Idealidad de la referencia objetual* <*Unidad del objeto*>

Todo lo que el objeto es para nuestro conocimiento se retrotrae a ciertos juicios válidos («correctos») que pronunciamos sobre él. Ellos contienen todo nuestro saber acerca del objeto. Los contenidos judicativos correspondientes son verdades objetivas. Pero no todas las verdades que se refieren al objeto llegan al conocimiento y son por ende contenidos de nuestros juicios actuales. Si pensamos en la suma total cerrada de las proposiciones verdaderas que competen al objeto, entonces esa suma comprende en sí todo lo que para el objeto vale o no vale; toda propiedad que internamente le conviene, toda determinación relativa que le asigna su puesto en el reino de lo ente, encuentra aquí su acuñación objetiva[6]. Podemos decir, pues, que el ser objetivo del objeto se despliega o se expresa en el sistema de las verdades que idealmente le pertenecen. El objeto, como la intención idéntica de esta multiplicidad de significación, no es aquí algo que le sea externo, accidental. En tanto que ella se refiere a él mentándolo y expresa lo que él es o no es, ambos son inseparablemente *una sola cosa.* Esto vale ya respecto de todo significado singular válido con referencia a su objeto. Significado y objeto no vienen, digamos, a reunirse por accidente; su unidad no es la unidad accidental en el acto subjetivo de conocimiento; sino que ellos se co-pertenecen necesariamente, de modo que en cierto sentido puede decirse que el objeto no es nada «fuera» de la verdad que le pertenece y la verdad nada «fuera» del objeto que le pertenece. Por otro lado, esta copertenencia necesaria e ideal no debe entenderse como entretejimiento real [*wirklich*], sobre todo porque hay que resistir a la tentación de dejar que el objeto se desvanezca en aquella multiplicidad objetivamente cerrada (aunque inagotable para todo conocimiento efectivo) de verdades copertenecientes que se refieren a este uno y mismo objeto, despliegan su esencia de la manera arriba indicada, /340/ y de modo tal <que> conforman lo que él es para «el» conocimiento. Sería un patente error si, desconociendo la identidad de esta relación, se negara el «ser-en-sí» del objeto y se quisiera, por ejemplo, decir: solamente existe el «nexo de pensamiento», esto es, la «unidad del conocimiento» dentro de la cual el objeto *uno* es pensado; el objeto «mismo» no es nada frente a la unidad del conocimiento. Lo más grosero sería empero el error de comprender este discurso sólo

* Esta parte II se encuentra solamente en Hua XXII (pp. 339-348), no en BS. Su traducción es de Antonio Zirión Quijano.

6. En este sentido es comprensible de suyo que el conocimiento absolutamente completo de una cosa cualquiera refleja el conocimiento del mundo entero, o que cada cosa refleja desde su posición todo el mundo.

de modo subjetivista y llegar entonces a este extremo: sólo existen tales y cuales juicios o posibilidades de juicio, y los llamados objetos sobre los cuales juzgan son meras peculiaridades de estos nexos judicativos, mientras que ellos en sí y por sí no son nada, o sea, absolutamente nada si los juicios y posibilidades de juicio respectivos no existen. Los juicios son ellos mismos objetos, e incluso objetos reales [*real*] que sólo pueden tener consistencia en seres que juzgan. Y las posibilidades de juicio son disposiciones reales [*real*] de juicio, o sea, también determinaciones de seres reales [*real*] que juzgan. ¿Son estos seres mismos solamente determinaciones de los juicios que pronuncian? No es sin embargo necesario entrar en la crítica de tales absurdos, que no pueden tener nada de seductor para quien no confunde lo subjetivo y lo objetivo del conocimiento. Fácilmente se pone uno en claro que, en los juicios (así como en las representaciones), acto, contenido (= significado) y objeto son cosas totalmente diferentes; y de éstas, las dos primeras no pueden ser idénticas en ninguna circunstancia, pero las otras sólo muy excepcionalmente (total o parcialmente). Si prescindimos del giro subjetivo, entonces no es menos claro que el objeto no es en sentido propio algo *en* las verdades que valen para él, que objeto y verdad son por ende distintas objetividades; póngase atención tan sólo en que la verdad es algo ideal, supratemporal, mientras que el objeto bien puede ser algo real [*real*].

Si todo objeto fuera una mera determinación de los significados que lo representan (en especial: de las verdades que valen para él), entonces estos significados, que en efecto son a su vez ellos mismos objetos, serían igualmente sólo determinaciones de ciertos nuevos significados, y así *in infinitum*. También, si lo que se <llama> *referencia* de la representación a un objeto (en especial: de la proposición a un estado de cosas, y en un sentido algo distinto: de la proposición a /341/ los objetos sobre los cuales ella enuncia, por ejemplo, a los objetos en función de sujeto) no es según nuestra concepción otra cosa que una cualidad objetiva de la representación en cuanto significado, no queremos, pues, decir con ello que el objeto mismo sea solamente una determinación del significado, sino solamente que objeto y significado están en un nexo objetivo (esto es, aquí: *ideal*) conforme a una ley, que están referidos *idealmente* uno a otro y son inseparables uno de otro. El objeto no sería si no tuvieran validez objetiva los significados, en especial los significados enunciativos que se refieren a él. Con sólo decir que el objeto *es*, ya hemos dado expresión a una verdad semejante. El «ser del objeto» y «la verdad de que es» son expresiones intelectualmente idénticas; quieren decir que la representación respectiva (aquí sólo indirectamente aludida) es una representación objetual o válida. La existencia sólo en apariencia es un predicado del

sujeto que se ofrece según la forma gramatical; más bien expresa que a la *representación* del sujeto de la proposición existencial gramatical le conviene el predicado de la validez. Pese a ello, o más bien precisamente por ello, no ha de confundirse gramaticalmente el «es» existencial con el predicado «vale». Este requiere como predicado no-modificativo el sujeto que le pertenece normalmente; aquél, empero, requiere como predicado modificativo el sujeto anómalo; con otras palabras, requiere una expresión de sujeto cuyo significado no ha de ser precisamente, como en el caso normal, el significado del sujeto, sino el objeto del sujeto, y en verdad para el predicado no pronunciado «vale».

La unidad del objeto puede designarse como una unidad ideal en un doble respecto.

1) En respecto subjetivo. Así como la unidad idéntica del significado se enfrenta a la pluralidad de posibles sujetos y actos de representación, lo mismo vale también de la unidad idéntica del objeto. Frente al sujeto es el objeto, tanto como el significado, un «en-sí». En ello no son tampoco excepción las vivencias del sujeto. También toda vivencia «subjetiva» es algo objetivo, es «en sí» frente a los múltiples actos de juicio efectivos y posibles que se refieren cognoscitivamente a esta vivencia. Todo objeto (en especial toda moción subjetiva) es un punto de unidad intencional en /342/ una multiplicidad ilimitada de actos posibles. Así sea él mismo real [*real*], esta unidad es una unidad ideal.

2) En respecto objetivo el objeto es una unidad ideal en atención a la infinidad de representaciones o significados «objetivos» que lo representan, en especial a la infinidad de verdades que valen para él. La unidad en respecto subjetivo se corresponde con esta unidad en respecto objetivo; la multiplicidad de los actos de representación está codeterminada por la multiplicidad de los significados; no está determinada exclusivamente por ella, en tanto que a todo significado singular (por ejemplo «de la» representación «Sócrates») corresponden ilimitadamente muchos actos de representación. Las infinitamente muchas verdades apuntan empero a los infinitamente muchos nexos o representaciones intuitivos en los cuales el objeto puede articularse, o representaciones en las cuales puede ser representado por sí, según todas sus partes y lados, o en referencia y enlace con otros objetos.

<§ 14.> *Verdad*

La discusión de la relación entre representación y objeto conduce por sí misma a la discusión del concepto de verdad. De hecho, de nuestros análisis se desprende que en sentido *propio* solamente en las representaciones

válidas se habla de un objeto representado. Una representación es «válida», «correcta» o «verdadera», cuando hay un objeto al cual ella se refiere representándolo; y a la inversa, tan pronto como una representación tenga esta última propiedad, le convienen los predicados nombrados (y que en el modo usual de hablar tienen igual significado). La equivalencia es manifiestamente una equivalencia plenamente inmediata. Según ella parece que «verdad» es sólo otra palabra para «cualidad de una representación consistente en tener un objeto», donde la última expresión no ha de tomarse en el sentido impropio, que ella permite, de hablar, también en el caso de las representaciones sin objeto, como si representaran objetos.

Esta concepción se aviene muy bien con la definición tradicional de la verdad como concordancia entre representación y cosa. Pues el que la representación concuerde con el objeto (la «cosa») apenas puede ser algo más que una expresión para 343 el hecho de que ella sea precisamente una representación que lo representa, y toda la diferencia radicaría solamente en que aquí parece que se designa como verdad no la propiedad de la representación de participar en esta relación, sino la relación misma – un caso de ese muy común equívoco por transposición, que es difícilmente evitable y en todo caso inocuo. Se podría por otro lado objetar que representaciones como, por ejemplo, «el conocido Sócrates, un filósofo espartano...» se refieren en verdad a un objeto (verdadero), pero no concuerdan con él, en tanto que solamente se ajustan parcialmente a él: el conocido Sócrates existió como filósofo, pero no como filósofo espartano. Con todo, la representación entera tampoco representa al conocido Sócrates, sino que sólo lo hace una de sus partes; en tanto que están enlazadas con ella otras partes de la representación que no tienen ninguna referencia representativa a este objeto, tampoco la representación entera es en verdad representación de Sócrates.

¿Qué clase de referencia es ésta, esta referencia representativa o «concordancia»? Este último nombre y sobre todo las expresiones latinas de los escolásticos como *conformitas*, *adaequatio*, parecen apuntar a una especie de relación de igualdad. De hecho ésta era la opinión dominante entre aquellos que se aferraron a la definición tradicional de la verdad. Expresamente dice, por ejemplo, Überweg: «Concordar quiere decir ser igual en ciertas relaciones»[7]. Se creía precisamente poder explicarse la relación entre representación y objeto según el patrón de la relación entre imagen y cosa. No se necesita precisamente mirar profundamente para reconocer que esta antigua y todavía influyente doctrina es falsa de raíz

7. F. Überweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* [Sistema de la lógica e historia de las doctrinas lógicas], Bonn [5]1882, § 3, p. 5.

y solamente es posible desde un punto de vista para el cual la diferencia entre representante simbólico figurativo y significado (esto es, la representación en el sentido lógico-objetivo) no se ha puesto de manifiesto. Tómense cualesquiera representaciones que caractericen sus objetos mediante lejanas determinaciones relativas, por ejemplo, «la raíz real de la ecuación $x^3 - 5x^2 + 4x - 20 = 0$», y pregúntese por la semejanza de esta representación con su /344/ objeto, el número 5. Pero no se requieren ejemplos tan crasos. Cualquier representación atributiva indeterminada como «un caballo» puede servir para la réplica. Atiéndase a que también la palabrita «un» contribuye al significado y pregúntese luego qué es lo que en el caballo mismo es figurado mediante este momento del significado. Obsérvense representaciones equivalentes y diferentes sólo por la forma como, por ejemplo, «un redondo rojo – un rojo redondo» y pregúntese qué es lo que estas diferencias de forma alcanzan figurativamente en el objeto mismo. Se verá, en general, que nada de lo que pertenece a la «forma» de la representación se ajusta al cómodo esquema de la representación simbólica figurativa, y que con ello la representación misma no puede valer como mera copia del objeto. La teoría de las imágenes no se ajusta, tal como es entendida habitualmente, a las representaciones por medio de imágenes. La esencia de aquella «concordancia» que refiere la representación al objeto y que, así, distingue a la representación como representación de este objeto y al objeto como objeto de esta representación, no puede consistir en la semejanza. Si nos limitamos a los contenidos psíquicos en cuanto objetos, entonces la representación es, tomada concretamente, de nuevo un contenido psíquico. Si la mera semejanza fuera lo decisivo, sería entonces cosa de capricho que designáramos a α como representación de α' o a α' como representación de α[8]. También la referencia figurativa requiere por ende más que la semejanza. La imagen «representa la cosa» precisamente por cuanto lo semejante sirve como representante simbólico en la representación de lo semejante. El plus es el hábito psíquico de la representación simbólica, que le presta significado a lo semejante y con ello el carácter de imagen.

Ahora bien, ¿cómo hemos de concebir nosotros lo peculiar de la relación de representación, de la «concordancia»? Para ello es imperativo naturalmente observar los casos donde podamos hallar intuitivamente la concordancia entre representación y objeto, donde por ende el «objeto mismo» esté dado, y a la vez la representación que lo representa, ambos

8. Esto quisieran especialmente pensar también aquellos que creen hacerse cargo de lo peculiar de la representación mediante la identificación de representación y fantasma (contenido reproducido). ¿Cómo diferenciamos entonces la representación y la representación de la representación?

en *un* acto en el que la concordancia sea vivencia. Con otras palabras, volvemos a los casos de la evidencia, en los que /345/ captamos la verdad misma, o sea, no meramente la representamos o la tenemos-por-verdadera, sino vivimos e intuimos la verdad.

En ello reside en efecto el corresponder, en ello reside también la «dirección» al objeto, la cual solamente es añadida al acto conceptivo, así como en general al acto intencionante, y pudo en efecto serle añadida porque tales actos muy a menudo se cumplen y en este cumplimiento la relación entre la mención y el ser dado de lo mentado fue actualmente intuida. En la reflexión sobre esta unidad de referencia surge la idea de la posible referencia recíproca del significado en general y el objeto que idealmente le pertenece. Pues la consideración abstractiva enseña en efecto que la relación se funda puramente en la idea <de> lo significativo, o sea, en el significado ideal, por un lado, y puramente en la esencia ideal de la intuición, por el otro. Esta última, empero, coincide con el objeto mismo en la intuición en última instancia cumplida y que <en última instancia> cumple. Así, para poner en claro lo que quiere decir que un significado significa esta o aquella cosa, que una enunciación se refiere a un estado de cosas, que un nombre nombra un objeto, y más en general<:> que una representación representa un objeto, no podemos hacer otra cosa que figurarnos una intuición de un cumplimiento; nos re-presentamos una enunciación evidente y vivimos su evidencia o un cumplimiento nominal evidente, como cuando, por ejemplo, decimos rojo y en unidad con ello intuimos rojo.

El significado en el sentido ideal del significado idénticamente uno se constituye en la esencia significativa del acto conceptivo; él es la idea que pertenece a esta esencia. Igualmente se constituye la identidad de la dirección objetual en la esencia intencional del acto intuitivo. Así pues, ambos actos vienen a coincidir según su esencia intencional. Si hacemos de esta relación el fundamento de una abstracción, entonces encontramos la coincidencia o copertenencia general y sometida a ley de las unidades ideales; tenemos la intelección sometida a ley de que el significado *in specie* y el sentido impletivo *in specie* «concuerdan». Pero en ello radica –y esto es lo mismo en otras palabras– que sea absurdo decir que un juicio (una afirmación, un enunciado) le puede resultar a uno evidentemente verdadero, al otro evidentemente falso.

Aquí habrá de inmediato quien se escandalice. ¿Podemos, para /346/ ahondar en las peculiaridades del dominio de la representación, recurrir a la evidencia, que, según convicción general, es una mera peculiaridad de los juicios? ¿No cometemos con ello una errónea μετάβασις? Que éste no es el caso lo mostrará todo el resto del estudio. Aquí debe observarse que

por distintos que sean la representación y el juicio, ciertamente a todo juicio subyace una representación, de modo que su contenido significativo es la materia del juicio, su qué idéntico. Más aún: sin referencia actual a «intuición correspondiente», podemos tener, si no juicios sin representaciones correspondientes, sí representaciones sin juicios correspondientes (concibiendo naturalmente como «correspondientes» la representación y el juicio de idéntico contenido significativo). Pero tan pronto como tenemos dada una representación *con* referencia actual a la intuición correspondiente, ya no es ella una mera representación, sino que es vivida a la vez que y en unión con su juicio correspondiente. Este enlace sometido a ley no ha de molestarnos. Si hemos prescindido meramente del carácter de la relación que subsiste entre representación y objeto correspondiente, y que en efecto sólo en estos casos de concordancia intuitiva vivimos como aquello que existe, entonces tranquilamente haremos abstracción justo del momento de juicio co-enlazado. La evidencia no es un carácter del juicio como tal, a saber, del momento de juicio, sino una vivencia compleja en que un acto de representación de tal y cual intención significativa, un momento de juicio y una intuición correspondiente, son dados en una unidad peculiarmente entretejida. El análisis de la situación que aquí tiene lugar hará a un lado el todavía mucho más grave escándalo que se encontrará en nuestra restitución del viejo concepto de verdad con su referencia a representaciones. Verdad es un nombre multívoco. Pero sus equivocidades se deben por completo a transposición y presuponen por ello un concepto de verdad primero, radical, del cual derivan todos los otros. Es en este concepto de verdad referido a representaciones, en última instancia a representaciones objetivas en el sentido de significados, en el que aquí queremos ahondar.

Comenzamos por aquellos juicios de intuición más simples y transparentes que Sigwart ha tratado bajo el título que se prestaba a malentendidos de «juicios de denominación», /347/ pero cuyo análisis no ha estado libre de reparos. Máxime cuando dos convicciones teóricas dudosas –en relación con la representación, la teoría de la imagen, y en relación con el juicio, la teoría de la predicación (según la cual no hay juicio sin predicación, sin sujeto y predicado)– han enturbiado sus exposiciones aquí como en otros lados. Además, la palabra denominante, según mi concepción, no es nada esencial para el juicio, y por ello puede suprimirse sin detrimento del carácter del juicio en cuestión[9]. Se trata aquí simplemente de juicios de percepción, y en verdad de aquellos juicios de percepción más

9. Incluso del modo en el que lo expone Sigwart en la *Logik*, tomo I, Freiburg i.B. [2]1889, § 9. 1.

primitivos que son tan poco predicativos que más bien están presupuestos en toda predicación ejecutada sobre la base de la intuición, esto es, hablando en sentido genético, en toda predicación en general[10]. Dividimos por ende los juicios de percepción en juicios con denominación y juicios sin denominación, y de nuevo en juicios de percepción predicativos y no predicativos.

Cuando mi vista recorre la superficie de este escritorio y se detiene fugazmente ora en este, ora en aquel objeto, surgen a menudo palabras denominativas: «mi reloj», «tintero», «pluma», y similares. Los objetos me son familiares, los conozco, pero los conozco también sin denominación acompañante, que entonces también por lo regular no comparece. Cuando paso revista a una habitación que me es extraña y observo los objetos individualmente, esto es, divido mis intuiciones globales al percibir y aprehendo objetualmente, entonces «conozco» estos objetos, pero éste no es un reconocimiento individual como en el caso anterior. También aquí están de vez en cuando presentes expresiones denominativas: /348/ «un espejo», «una pintura curiosa», y similares, pero también a menudo no lo están. Semejantes percepciones no son meramente predicaciones «abreviadas lingüísticamente», como enseña Sigwart; sencillamente, no son predicaciones. Ciertamente podemos en cada caso construir una predicación adecuada: «Éste es mi reloj», «Ésta es una pluma», etc. Pero ahora el contenido del juicio ha cambiado. Toda predicación presupone una articulación en la representación –y correspondientemente en el significado–, según la cual se distinguen un significado de sujeto y un significado de predicado. También el signo vacío de la indicación que funciona como expresión de sujeto, tiene un significado; es portador de una función de representación simbólica; no está meramente ahí, no indica meramente a la atención el respectivo objeto de percepción, sino que también en esta función es entendido como signo de la indicación, y está ahí para expresar esta función. En toda predicación no se halla, pues, meramente *una* aprehensión de representación (de representación simbólica), sino por lo

10. Está en conexión con ello la multilateralidad de todo juicio predicativo. Ella radica en que el juicio, no obstante su unidad, se prolonga por todas las significaciones parciales inmediatas, vive, por decirlo así, en todas ellas, por lo cual analíticamente resultan aquellos juicios existenciales que pueden ejecutarse sobre la base de todo juicio predicativo. La teoría brentano-martyana del doble juicio, por valiosa que sea su tendencia, no agota el asunto. Al juicio de sujeto unimembre puede seguramente en mi opinión agregarse precisamente tal juicio predicativo. Por lo demás, no puedo en modo alguno asentir cuando los juicios unimembres se interpretan como juicios existenciales; estos resultan originalmente de la transformación equivalente a forma predicativa. Pues los juicios existenciales no son otros que predicaciones de la objetualidad, pero en forma gramatical anómala, y *todo* juicio unimembre tiene su equivalente en un juicio existencial, sólo que ahí se pierde la función del contexto. Esto es de considerar particularmente en los juicios predicativos que hay que caracterizar como no independientes.

menos una en el sujeto y una en el predicado. Si, por ende, se ejecuta sobre la base de la intuición el acto de la representación o el del juicio, entonces ella está (por lo menos) percibida de dos maneras. Tan pronto hay, empero, percepciones múltiples, como las hay también sencillas.

* * *

/165/* No importa cuáles sean los motivos psicológicos que nos hacen hablar a veces propiamente, a veces impropiamente, de objetos representados, en todo caso está claro que sólo el significado es una determinación inseparable y primaria de la representación subjetiva, mientras que la referencia /166/ a objetos remite a diversos nexos de verdad en los cuales se articulan los significados. El objeto mismo, si existe, puede ocasionalmente ser inmanente a una representación subjetiva; pero sea inmanente o no lo sea, su contenido objetivo no sufre con ello ninguna alteración; él está precisamente determinado sólo por el «contenido». Alguien puede ver a Bismarck, otro puede meramente representarlo; objetivamente, ambos representan lo mismo, y esto también valdría si tomáramos el ver por una intuición adecuada. Ambos tienen en sus actos subjetivos el mismo significado y se refieren al mismo objeto. Que uno perciba y sea capaz de emitir un juicio existencial evidente, le da una ventaja importante en asuntos de conocimiento; pero es una diferencia que rebasa el marco de lo objetivo de la representación como tal.

El significado es la «essentia», la esencia de la representación como tal; es aquello que en el pensar objetivo distingue una representación y otra representación, «la» representación árbol de «la» representación Polo Norte, etc. Es en efecto justamente aquello que comúnmente designamos en contextos objetivos como «la» representación, por lo cual no encontrábamos inapropiado el término bolzaniano de «representación objetiva». En cierto sentido la referencia a objetos le conviene también a toda representación; pero ahí se trata meramente de una cualidad externa del significado con respecto a ciertas verdades aprióricas que se fundamentan válidamente para todas las representaciones en la «esencia» de la representación, en el significado.

Una discusión más detallada de la relación entre el significado y la representación subjetiva en la cual «habita», es ahora deseable.**

<...>[11]

* Desde aquí hasta el final, el texto corresponde a las pp. 165-174 de BS, y el traductor es de nuevo Ángel Xolocotzi.

** Desde el principio de este segmento (p. 165 de BS) hasta aquí, el texto aparece en el aparato crítico de Hua XXII, pp. 461-462.

11. Laguna en el texto. Falta una hoja (N. del E. de BS).

Por supuesto que tal concepción es posible solamente para quienes confunden, por un lado con los objetos representados y por otro lado con el significado, las representaciones imaginativas que se presentan con la representación subjetiva y que le procuran al contenido significativo, como un todo o en partes singulares, la intuición correspondiente. La idealidad de los significados, la existencia de significados sin objeto, la posibilidad de referirse en la conciencia significante a todas y cada una de las cosas sin que ellas mismas tengan que estar presentes –estos son los conocidos argumentos que muestran la imposibilidad de que significado y objeto confluyan en identidad, sea en general, sea en casos particulares o respecto de momentos particulares. Si la única alternativa que queda es que los significados o representaciones objetivas se refieran a lo objetual precisamente representando, entonces con ello no se dice que esta relación ya no ofrezca puntos de partida para otras investigaciones. Por el contrario, aquí surgen difíciles problemas. Por el lado de la psicología se ha planteado la pregunta de si el modo de la referencia representante es uno en todas partes o si más bien no deberían aceptarse modos esencialmente diferentes de esta referencia. /167/ Pero detrás del planteamiento subjetivo-psicológico de la pregunta se esconde un problema relativo a las representaciones objetivas: si hay «formas de representación» esencialmente diferentes en las cuales quien piensa pueda referirse a un objeto cualquiera tan pronto de esta, tan pronto de aquella manera. En otras palabras: ¿cuáles son las formas esencialmente diferentes de significado que no se fundan en la mera particularidad de los objetos? Múltiples diferencias en la referencia objetual se imponen especialmente en el caso de las representaciones compuestas y los compuestos de representaciones. Pero también surgen algunas dudas: ¿corresponde, pues, a cada parte de la representación una parte o un momento en el objeto, como lo que le pertenece en lo representado? ¿Se puede hablar, en el caso de todas las partes diferenciables de la representación, de relación objetual en general y en un solo sentido? ¿Es, pues, adecuado hacerlas valer a todas igualmente como «representaciones»?

Y es precisamente esta duda acerca de qué debo dejar valer como «representación» y qué no, la que surge en los complejos de representación unitario-significativos que llamamos proposiciones. Algunas desempeñan su papel de partes de la representación, como las proposiciones relativas, y pertenecen a la pregunta anterior. Otras, por el contrario, se presentan como formas independientes de significado y no es nada fácil decidir si son representaciones enteramente en el mismo sentido y tienen referencias a objetos, como los significados que son indicados mediante nombres (y los cuales son el punto de partida natural para una

delimitación del término «representación»), o si en el concepto de significado esté dado un concepto genérico unitario que aquí se escinde en especies esencialmente diferentes.

Ahora discutiremos estos y otros problemas semejantes, que obviamente se hallan en estrecha relación.

En primer lugar aclaremos en pocas palabras que la composición de la representación y la composición del objeto no discurren en paralelo. Representaciones compuestas pueden representar objetos simples y representaciones simples pueden representar objetos compuestos. Para las primeras la representación «objeto simple» ofrece un ejemplo obvio, y del mismo modo lo hace la representación «algo» en el segundo caso. Con ello también se muestra que las partes de la representación no tienen que corresponder a las partes del objeto. Otros ejemplos están por supuesto en abundancia a nuestra disposición: «el hijo de Fenareta» es una representación compuesta; pero ciertamente ninguna parte del objeto de la representación total corresponde a la parte de la representación «Fenareta». Así mismo: «Un territorio sin montañas», «nada» en el sentido de «algo que no es», etc. Por supuesto que en esta cuestión debemos evitar la confusión de conceptos psicológicos y lógicos. No hablamos de representaciones como fenómenos, sino de representaciones como significados. La vivencia de la representación en la comprensión de la palabra «algo» es con seguridad compuesta, pero el significado es pura y llanamente simple. Quien ha comprendido la diferencia entre el contenido subjetivo y el objetivo, está protegido del error de poner en el mismo saco, /168/ en composiciones como «territorio sin montañas», las partes del significado objetivo con momentos subjetivos de la vivencia, con la raíz etimológica u otras representaciones auxiliares. Mediante tales confusiones de intenciones psicológicas y objetivas cae Twardowski en contradicción con la doctrina de Bolzano, que es indudablemente más correcta y comprensible.

Si observamos las particularidades de las representaciones atributivas e indirectas, sale a la luz nuevamente, y desde otro lado, lo desacertado de la concepción en cuestión. En el caso de las representaciones directas, que refieren sin formas articulantes a un objeto intuitivamente existente (como «esto» –que ahora mismo veo, «Juan» –quien está frente a mí), puede ser grande la tentación de suponer que el objeto mismo es el significado o la intuición del significado: por el contrario, la imposibilidad de la misma concepción aparece en cuanto observamos representaciones articuladas, o representaciones simples, pero que se refieren a sus objetos de modo completamente indeterminado. Si alguien dice «una superficie blanca», «un cuadrado rojo», podemos intuir tales cosas; pero con ello

no intuimos el significado, sino su objeto (mejor dicho: un objeto al que le convienen los atributos), y entre ambos se abre un abismo insalvable. Esto, lo que tengo ahora en la fantasía, es un cuadrado rojo. Al intuir capto en el objeto el momento de lo rojo y el momento de la extensión-de-cuadrado; pero aun si estos momentos y las representaciones parciales de nuestro todo significativo por las cuales están los términos «cuadrado rojo», fueran idénticos, quedaría todavía un resto que también pertenece a este todo, mientras que de su intuición en el objeto no se puede hablar. En primer lugar ¿qué pasa con el significado del artículo indeterminado? El cuadrado intuido es un esto, no algo indeterminado. La indeterminación que se expresa en el «un» no puede ser intuida como momento en el objeto, como su parte; en sentido propio no hay objetos indeterminados, sino sólo representaciones que se refieren a objetos de modo indeterminado, y lo que se quiere decir con ello no puede ser aclarado en ninguna otra forma más que señalando a las representaciones indeterminadas y a los posibles juicios en los cuales alcanzan referencia a objetos directamente representados.

Es mucho más difícil lograr claridad acerca de la función de las diversas partes de una representación compuesta, acerca de la forma como hacen su contribución a la referencia objetual unitaria de toda la representación y hasta qué medida ellas mismas pueden pretender una referencia objetual en uno o en múltiples sentidos. No siempre se puede decidir con tanta certidumbre como en los ejemplos anteriores si una parte de la representación representa también una parte de su objeto, aun cuando nos identifiquemos de buen grado con aquella ampliación del concepto de parte que es ahora muy usual, que comprende en sí tanto los fragmentos como los momentos no-independientes («abstractos») del objeto. En la representación «Este árbol de /169/ hojas verdes» o también en la representación proposicional «Este árbol tiene hojas verdes», que representa en cierta manera el mismo objeto, seguramente algo representado en el objeto, una parte, corresponde, pues, a la parte de la proposición «verde», siempre y cuando el color sea, aunque no en la forma de un fragmento, sí en la forma de una nota positiva, un constituyente que es ingrediente del objeto. Pero ¿qué pasa con la relación del tener, expresada en forma atributiva o predicativa? Ciertamente los fragmentos y momentos positivos del objeto forman su unidad real [*real*]; pero ¿se encuentra también el tener, la relación todo-parte, como un momento positivo en la unidad objetual? Si respondemos con un «sí», entonces consecuentemente debemos referir todas las relaciones singulares de partes y a su vez las relaciones de estas relaciones entre ellas y con el todo y así al infinito –todo lo que está sujeto a la cadena infinita de nexos lógicos–, una y otra vez a partes del objeto. Otro ejemplo: una sim-

ple relación espacial «*a* junto a *b*» es representada de modo que *a* se halla a la izquierda de *b*. Si diéramos por válida la vinculación intuitiva en el estar uno junto al otro como una unidad cósica, entonces podríamos tener la duda de si ambas representaciones correlativas «*a* a la izquierda de *b*» y «*b* a la derecha de *a*» apuntan a la misma unidad cósica de diferente manera o si representan dos lados, dos momentos positivos que están presentes en ella y que en cierto modo coinciden. Quien se decida por esto último, tendría consecuentemente que interpretar también esta relación unitaria de ambos como un momento del todo de que se trata y añadir a ésta todas las mencionadas relaciones nuevas que puedan conocerse en referencia a *a*, *b* y a sus relaciones de primero, segundo... grado, y así mismo en referencia a las partes y momentos de estas partes y relaciones, *ad infinitum*. Por monstruosas que puedan parecer estas consecuencias, han sido extraídas y defendidas con toda seriedad. Con la idea de poder alcanzar una visión de las profundidades del concepto de objeto, Twardowski ha seguido incansablemente los intrincamientos de las relaciones de partes construidas unas sobre otras, así como, en otra dirección, no se intimida en referir todas las determinaciones externas de los objetos, sus atributos relativos, así como determinaciones puramente formales como identidad y unidad, a presuntas partes de los mismos.

Un punto de vista diferente, más cercano al pensamiento natural, sería en todo caso digno de ser considerado aquí. En lugar de coordinar una nueva parte del objeto con cada miembro de la interminable multiplicidad de determinaciones semánticamente diferentes y de relaciones válidas para él, se podría, prescindiendo de todas las determinaciones externas, hacer valer en el dominio de las internas solamente las que sean enunciables en juicios no analíticos e independientes unos de otros analíticamente. Hay, se dirá, una multiplicidad de puntos de vista para aprehender el mismo objeto o estado de cosas en la representación y el conocimiento; dicho de otro modo, hay una variedad de diferentes significados en referencia a la misma objetualidad, y en ellos se fundan diversas verdades, las cuales en su multiplicidad no dan expresión a una riqueza interna de momentos /170/ propiamente objetuales, sino solamente a la riqueza de formas de referencia, de puntos de vista y giros del conocimiento. Al pensar práctico le ofrecen éstos los imprescindibles escalones para llevar a cabo el enlace necesario de conocimientos diferentes por su materia; ellos hacen posibles las transformaciones analíticas de conocimientos y nexos dados mediante los cuales los estados de cosas que están implícitamente ocultos llegan a ser conocimiento explícito, y pueden llegar a ser conocidos los estados de cosas equivalentes como equivalentes, los incompatibles como incompatibles, etcétera.

Quizás uno puede objetar aquí: ¿cómo deben representar diversas representaciones el mismo objeto cuando no encuentran ya en él diversos lados, diversas partes o momentos mediante los cuales se relacionen con él figurativamente, mediante los cuales puedan ofrecer la misma imagen proyectada desde diversos puntos de vista? Donde no hay diferencias en la cosa tampoco la representación puede hacerlas; de lo contrario falsifica el conocimiento del objeto, pone en él lo que no está en él. Además ¿cómo podríamos atribuir con verdad determinaciones al objeto si él no tiene en sí lo correspondiente a ellas? Por lo tanto, no evitemos coordinar partes o momentos propios del objeto también a las determinaciones externas relativas.

Pero aquí hay que mantener claramente a la vista que representación no es figuración. Según nuestros análisis anteriores, esto no encaja con las representaciones subjetivas y mucho menos con las objetivas. El recurrir al concepto de imagen no contribuye en absoluto, como vimos, a despojar de su propiedad y peculiaridad al hecho del representar. No debe confundirse la semejanza objetiva entre imagen y cosa, que opera como mera presuposición de la relación de imagen, con la esencia propia de esta relación, y conforme a ello no debe uno engañarse pensando que lo peculiar de la referencia representativa ha sido reducida al contenido de una mera relación de semejanza y que por lo tanto se ha disminuido el número de hechos primitivos. La semejanza entre dos objetos, sin importar cuán grande sea, no hace del uno la imagen del otro. Sólo mediante la habilidad de un ser capaz de representación para servirse de lo similar como representante simbólico de algo similar a ello, y para, teniendo sólo a uno de éstos conscientemente presente, mentar en lugar de éste, al otro –en una palabra: mediante la capacidad del representar–, la imagen se convierte en imagen. Y la cuestión no se hace más comprensible si la semejanza de la imagen es arbitrariamente aumentada, y no se hace menos si ésta se disminuye arbitrariamente y finalmente se suprime. Es seguro que la semejanza frecuentemente es pequeña y en casos incontables falta por completo: no todas las representaciones simbólicas son en efecto representaciones en imagen. Por lo tanto, también el pensamiento que está en la base del argumento –que la representación debe por lo menos reflejar algunas partes o momentos de la cosa para poder hacer las veces de imagen– pierde su fuerza demostrativa.

/171/ Sin embargo, ya hemos concedido demasiado a la concepción impugnada, en tanto que sólo hemos traído a discusión las representaciones subjetivas, en lugar de las objetivas, que son las que aquí importan. En los significados obviamente no se puede hablar en absoluto de una relación de imagen con las cosas, a menos que uno los confunda, en la for-

ma ya discutida, con fragmentos integrantes de los fenómenos subjetivos; o que se utilice el término figuración en un sentido tan impropio como en las disciplinas matemáticas para designar una relación de correspondencia recíproca, es decir, aquí, entre partes del significado y partes de la cosa correlativamente intendidas. Pero la exigencia de que al menos a unas partes singulares del significado tengan que corresponder de nuevo partes o momentos positivos de la cosa, que son especialmente figurados por aquéllas, o mejor dicho, que aquéllas intienden en forma directa, puede sin embargo esgrimirse como un requerimiento *a priori* sólo por alguien que internamente se guíe aún por la idea de la relación de figuración en el sentido más propio y consecuentemente continúe defendiendo el argumento arriba expuesto. ¿Por qué no se plantea entonces la exigencia de que el significado o la representación tengan que coincidir en todo momento con su objeto, como su vivo retrato, por decirlo así, respecto de todas sus partes y momentos? ¿Es, pues, obvio que el significado o la representación, señalando algo particular en el objeto, sería capaz de representar todo el objeto? Por supuesto, dicha exigencia no fue planteada porque es evidente que significados de un contenido totalmente diferente pueden representar el mismo objeto, y por ello parecía imposible que los significados reflejaran absolutamente sus objetos de aquel modo. ¿No debería ser igualmente evidente que los significados obtienen referencia objetual mediante un contenido, el cual eventualmente no tiene ninguna referencia particular y directa a ningún fragmento singular, a ninguna de las que pueden llamarse, en sentido propio, partes singulares del objeto? Los ejemplos confirmarán esto, y también mostrarán que diferentes significados pueden estar referidos a las mismas objetualidades, sin que la diferenciación tenga efecto alguno en la referencia especial a las partes y lados de la cosa.

Si decimos: este hombre es algo, es uno, es idéntico o no-idéntico con una persona que encontré en Italia, etc., los predicados ciertamente no expresan momentos positivos del objeto, como si dijéramos que el hombre tiene cuerpo y miembros, tez blanca, etc.

Si además comparamos formas de significado como «La noche está tranquila» y «la tranquila noche», en ambos lados, tanto en la forma predicativa como en la atributiva, está representado algo idéntico, precisamente la noche tranquila. Aunque pueda haber algo más o algo distinto en el contenido cósico dentro de una de estas formas en contraste con la otra, encontramos empero en ambos casos también la misma cosa representada, pero mediante una diferenciación de significados, los cuales ciertamente no muestran sombra de diferencia en lo que respecta a aquello que figurativamente alcanzan dentro de la misma cosa. Igualmente cuando comparamos

«la semejanza de *a* y *b*». /172/ «*a* es semejante a *b*», «*b* es semejante a *a*», y relaciones correlativas en general: el número *a* + *b* – el número *b* + *a*.

Para aclarar la cuestión disputada de qué ha de contar como parte constitutiva del objeto y qué como forma de aprehensión, se debe tener claridad ante todo con respecto al hecho de que no está implícito en el concepto de la determinación el que a ella le corresponda una «parte» del objeto. Si se dice: «Toda determinación conviene a su objeto; el objeto la posee», entonces esto es obviamente correcto, sólo que es una proposición tautológica que sólo dice que una determinación que conviene a un objeto, le conviene a él precisamente. Sin embargo, no es obvio en absoluto que el convenir sea un tener en el sentido en que se adscribe al todo el tener las partes. En lo sucesivo admitiremos que a cada determinación en cierta manera le corresponde un objeto propio, la cualidad (subjetivada) que representa subjetivamente lo que conviene al objeto. Por lo tanto, permitiremos que la unidad, la diferencia, la identidad, etc., valgan como objetos, sólo que por supuesto no como aquellos que habitan como partes en el objeto al que predicativamente convienen. El objeto genérico que designamos como «la unidad» no es parte del objeto «este árbol» que designamos como uno. Parte del objeto es todo lo que lo constituye a manera de ingrediente, lo que puede, si es un objeto real [*real*], valer a su vez como real [*real*] ello mismo, y por tanto sus fragmentos así como sus notas positivas y en todo caso los enlaces reales [*real*] que dan unidad. Determinaciones ideales que convienen a todos los objetos en general, independientemente de su materia, de sus determinaciones individuales y específicas, no pertenecen a su contenido. Pero también otras determinaciones, más cercanas al contenido, deben ser excluidas. El objeto recibe de los nexos más comprehensivos en los que «participa» o de las relaciones ideales de comparación, diversas determinaciones «externas» que se «adhieren» a él, pero que no residen internamente en él y por lo tanto no lo constituyen en sentido verdadero. El no-ser de la parte anula el todo, y nada, cuya anulación deje al ser del todo intacto, es parte: este principio debe guiarnos. Si por ejemplo la casa parroquial está junto a la iglesia, entonces la iglesia no es parte alguna de la casa parroquial; por consiguiente, la determinación «junto a la iglesia» no indica una parte de la casa parroquial, pues la iglesia copertenece en todo caso esencialmente a la cosa a la que corresponde esta determinación.

En el último parágrafo reconocimos que ni todo el objeto ni una parte (eventualmente un momento no-independiente) del mismo corresponden siempre a partes del significado. Pero en cierta forma cada parte del significado representa algo, en tanto que precisamente tiene ella misma a su vez el carácter de un significado. Si decimos «el tilo delante del portal», enton-

ces la determinación «delante del portal» no representa nada que intrínsecamente resida en el tilo y constituya su contenido propio, y sin embargo, ella es determinación de este tilo y representa algo relativo a él. Y así en cierta forma podemos decir de todas las partes del significado –en tanto que pertenecen a las palabras singulares y a los enlaces de palabras que encajan en la expresión articulada– /173/ que tienen referencia al objeto del significado total, ya sea solamente por el hecho de que primariamente acuñan partes o relaciones del objeto o contribuyen a su acuñación o a su conexión. Pero ya en la necesidad de tales adiciones, como acabamos de usarlas, salta a la vista la diferencia fundamental en la manera como los diversos significados o partes de significado se comportan al representar. Algunas partes de significado se refieren al objeto del significado total de la misma manera en que lo hace éste: es la relación que nosotros en el habla común entendemos por «representar el objeto». Por ejemplo el tilo –el tilo delante del portal. Otras se refieren de esta manera a un objeto completamente diferente –el significado «portal» en nuestro ejemplo no representa el tilo–, pero sí contribuyen en la unidad del significado total también a la representación de su objeto y por ende poseen también una referencia a él. Aquí se halla, pues, una diferencia esencial en el sentido de la «referencia al objeto». El caso de otras partes de significado es nuevamente diferente; al parecer, éstas sólo en el segundo sentido muestran una referencia al objeto representado en el significado total, mientras que ellas mismas propiamente no «representan» nada. En el caso de las partes de significado como «delante de», «junto a», «y», «es», pero también «delante del portal», «parecido a B», etcétera, encontraríamos completamente inadecuado que se dijera que representan objetos; solamente como partes integrantes de otros significados contribuyen a hacer representables los objetos, y sólo mediante estas referencias a los significados más abarcantes, únicamente a los cuales cabe atribuir la representación de objetos en sentido correcto y propio, obtienen ellas mismas una referencia mediata a los objetos. De hecho, siempre que se habla de lo que representan tales partes de significado, se tiene a la vista inevitablemente un nexo de significado en donde ellas encuentran su complemento con respecto a una unidad de significado cerrada y propiamente representativa. Si se pierde de vista este nexo, si se conciben tales significados por sí, entonces hablar del objeto que ellos representan pierde también todo sentido.

<...>

En contraposición a esto, la representación compuesta representa su objeto de acuerdo con estas o aquellas partes o cualidades; pero con esto no se dice que a cada parte de la representación debe coordinarse una parte o una cualidad del objeto en cuanto representado (piénsese en los

elementos formales del tipo arriba destacado como «un», «es», etcétera). Más bien se dice solamente que siempre hay tales partes en la representación. Por lo menos esto vale si prescindimos de unidades tautológicas de representación como «Sócrates y Sócrates».

Como se ve, las representaciones simples y compuestas no deberían ser definidas también como representaciones de objetos simples y compuestos. Las representaciones simples pueden tener objetos /174/ compuestos, mientras que los objetos simples pueden tener representaciones compuestas; ya que el objeto simple también tiene una infinidad de referencias, y por ello infinidad de cualidades (externas), en las cuales se fundan infinidad de representaciones compuestas de este mismo objeto.

Ahora bien, las representaciones no-atributivas se comportan de modo enteramente similar a las simples. Ellas mismas son frecuentemente, aunque no siempre, simples. La representación Sócrates es simple, mientras que la representación «Sócrates y Platón» es compuesta, y sin embargo no es atributiva. Así como las representaciones simples se comportan en referencia a todas las partes y cualidades de sus objetos, así se comportan las no-atributivas en referencia únicamente a las cualidades. El objeto tiene sus cualidades, pero la representación no lo representa como el portador de estas cualidades, esto es, ella no contiene ninguna parte de significado que signifique por sí algunas cualidades. Lo contrario vale para las representaciones atributivas, que por ello son *eo ipso* compuestas. Si son objetualmente determinadas, como por ejemplo «Protágoras, el sofista», entonces contienen una parte de representación que representa al objeto en forma no-atributiva; a ello se enlazan otras partes de representación que representan al mismo tiempo cualidades como pertenecientes al objeto. Estas mismas se adhieren igualmente a la representación de objeto indeterminada «un», si la representación se refiere a objetos en forma indeterminada. Por lo regular el enlace es mediato en tanto que a la representación de algo determinado como A se enlaza la ulterior determinación B: un A que es B, una representación que puede a su vez proveer la base para una ulterior atribución. Por supuesto que estas diferencias corren paralelamente con las predicativas análogas (esto o algo es A, un A es B, un A que es B es C, etcétera) cuya prioridad psicológica es conocida; sin embargo, el contenido significativo es diferente en ambos casos y en uno <...>.

<RESEÑA DE> M. PALÁGY, *LA DISPUTA ENTRE PSICOLOGISTAS Y FORMALISTAS EN LA LÓGICA CONTEMPORÁNEA*, LEIPZIG 1902 (1903)

TRADUCCIÓN DE DANIEL LESERRE

Presentación

Antonio Zirión Quijano

La breve reseña que hizo Husserl del libro del filósofo húngaro Melchior (o Menyhért) Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (La disputa entre psicologistas y formalistas en la lógica contemporánea), publicado en Leipzig en 1902, apareció por vez primera al año siguiente en la misma ciudad, en las páginas 287-294 del número 31 de la revista *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (Revista de psicología y fisiología de los órganos de los sentidos). Así lo informa también Bernhard Rang, el editor del volumen XXII de la colección *Husserliana* en el que la misma reseña se publicó de nuevo en 1979 y en el cual se basa la traducción que aquí publicamos por vez primera en español[1]. Curiosamente, no hay en la introducción o en las notas de Rang mayores informes acerca de esta reseña.

La reseña misma es una enérgica reacción ante las críticas y acusaciones que Palágyi formuló en su libro contra el «formalismo lógico» que veía representado en la filosofía contemporánea por el autor de las *Investigaciones lógicas* –o, quizá sería más correcto decir, de su primer volumen, los *Prolegómenos a la lógica pura*, pues Palágyi, como lo señala Husserl, no llevó su estudio más allá de ese volumen. Justo esta parcialidad en el crítico es quizá el motivo que hay que destacar en primer lugar como fuente del interés histórico de la reseña. Ésta responde, en muy temprana fecha y en cierto modo *avant la lettre*, a posiciones y críticas que se suscitarían abundantemente en la historia de la recepción de la fenomenología a lo largo de una buena mitad del siglo veinte –y no sólo, desde luego, en su país de origen– y que tomaban pie, si no en la llana ignorancia del segundo volumen de la magna obra de Husserl (las *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*), sí al menos en una incomprensión del papel o la función relativos de ambos volúmenes. En su reseña, Husserl intenta

1. *Husserliana* XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, The Hague - Boston - London 1979, pp. 152-161.

restituir el sentido de su crítica al psicologismo que había desarrollado en aquellos *Prolegómenos a la lógica pura* y que veía deformado en el libro de Palágyi. Sobre todo, pretende dejar claro que esa crítica no es incompatible con una fundamentación «psicológica» o «psicológico-descriptiva» -como *in statu nascendi* se denominaba también lo fenomenológico- de la «metodología lógica», o con un esclarecimiento psicológico-descriptivo (fenomenológico, pues) del «origen de los conceptos lógicos».

Aparte el útil deslinde de los legados recibidos de Bolzano y Lotze, los principales puntos en debate, como podría acaso esperarse, estriban todos en precisiones y delimitaciones ontológicas y gnoseológicas -entre lo ideal y lo real, entre lo psíquico y lo físico, entre lo psicológico y lo lógico, entre especie y caso individual, entre el significado ideal (y específico) y el momento de sentido psicológico, etc.– que, ciertamente, y con independencia de la justicia o injusticia de las acusaciones de Palágyi, o de las confusiones de que Husserl lo acusa en su reseña, éste no había dejado establecidas en todos los casos –ni en los *Prolegómenos* ni en las *Investigaciones* completas– con suficiente acuciosidad y firmeza. Lo cual tampoco significa que en esta reseña queden todos estos puntos expuestos ya sin resquicio posible de duda o de vacilación. Tiene su interés histórico, por ejemplo, la enfática reiteración que se halla en ella de la doctrina, que Husserl desecharía más tarde, del carácter específico de lo ideal, y en particular de la concepción del significado ideal-idéntico como especie cuyos casos individuales se encuentran en actos o vivencias psíquicas.

El lector hará bien en ver esta reseña a la luz de los dos fragmentos pertenecientes al «Proyecto de un prólogo a la segunda edición de *Investigaciones lógicas*», diez años posterior a esta reseña, en el que Husserl se empeñó en parecidas clarificaciones (y también polémicas), pero de mayor envergadura y trascendencia, relativas al sentido de la magna obra en que la fenomenología hizo irrupción (remítase al Texto 7 de esta misma antología).

En esta versión no se recogen las notas del editor del volumen XXII de *Husserliana*, pues sólo son pertinentes para el lector de ese volumen.

RESEÑA DE M. PALÁGYI, *LA DISPUTA ENTRE PSICOLOGISTAS Y FORMALISTAS EN LA LÓGICA CONTEMPORÁNEA*, LEIPZIG 1902

/152/ No se necesita haber leído mucho de este escrito para notar que en el fondo no se corresponde con su título; a saber, en él propiamente no se trata en general de la disputa entre psicologistas y formalistas, sino solamente de *mi* disputa contra los psicologistas en las *Investigaciones lógicas*, aparecidas desde 1900. El autor quiere oponerse a la «tendencia formalista en la lógica contemporánea» (5); al «movimiento rígido y retrógrado, que inscribe en su bandera el grito de combate: ¡Fuera la psicología!»; al «peligro formalista» de un «árido y poco fructífero formalismo» (1). Tal lo que leemos muy en general en la introducción. Pero, puesto que acto seguido escuchamos que Bolzano debería ser considerado como el «verdadero creador del formalismo contemporáneo en la lógica» y puesto que se nos recuerda que, hasta el momento, Husserl es el único lógico contemporáneo que ha enlazado en puntos esenciales sus convicciones con la *Doctrina de la ciencia* de Bolzano; y dado que, además, observamos que el autor no nombra a ningún otro formalista, sino que, antes bien, sus ataques, en parte en capítulos dedicados especialmente y en parte en denuestos esparcidos por toda la obra, están dirigidos única y exclusivamente a Husserl, debemos establecer para este escrito la igualdad: formalistas contemporáneos = Husserl. Ahora bien, si no me dejo detener por la hostilidad del autor, lamentablemente su tono preferido, y, accediendo a la amigable invitación del honorable editor de esta publicación, reseño este escrito, lo hago /153/ para cumplir con el deber, que tiene todo trabajador serio respecto de su obra, de no abandonarla frente a ataques que la desfiguren. Mis *Investigaciones lógicas* se interponen como un obstáculo, cuando menos molesto, en el camino de la corriente dominante de las convicciones lógicas y gnoseológicas. Es bien comprensible que un escrito como el que nos ocupa, que asegura enérgicamente haber logrado apartar el obstáculo o haber demostrado la inconsistencia del mismo, pueda lograr el efímero éxito de obtener la aprobación por parte de la corriente dominante y con ello inducir a algunos lectores a

que, en lo que concierne a mi punto de vista, sigan la exposición del autor en vez de guiarse por mis propios escritos. Esto es lo que yo debo impedir. Ya para su propia orientación el señor Palágyi sigue un método personal, por cierto muy cómodo. Se contenta con la lectura superficial de algunos capítulos o parágrafos del primer tomo de mis *Investigaciones lógicas*; para él, todo lo restante sencillamente no existe. Del segundo tomo, publicado nueve holgados meses antes de que apareciera su escrito, no menciona ni una palabra, sin importar las precisiones que dicho tomo le pudieran aportar. Esta asombrosa capacidad de documentación del autor, sumada a una igualmente asombrosa incapacidad para captar el simple sentido de una distinción conceptual cualquiera, da como resultado que (lo que debe ser entendido en sentido estrictamente literal) no pueda hacer referencia ni a *una* de mis concepciones o de las de Bolzano, sin desfigurarla hasta lo increíble.

Esto se pone de manifiesto de inmediato en su caracterización general de mi posición. Constantemente me adjudica la inclinación a «subordinar tanto cuanto sea posible la lógica a la matemática» (9); el «ambicionar desprender» la lógica de la psicología (43), o también, desgarrar el manto extendido entre lógica y psicología (37), y cosas por el estilo. Naturalmente, él pasa en silencio la distinción, detalladamente fundamentada y decisiva para la correcta comprensión del sentido de mis concepciones, que establezco entre la lógica en el sentido más comprensivo de una disciplina práctica y la «lógica pura» como sistema teórico de las verdades puramente formales (categoriales). Pasa, pues, en silencio que yo apruebo completamente una lógica de la tendencia metodológica de la lógica milleana, sigwartiana y wundtiana; o que no discuto de ninguna manera la fundamentación de esta lógica, en el sentido usual, en la psicología empírica y que, más bien, en amplia medida /154/ la fomento. Pasa en silencio que para mí «lógica formal» o «pura» es sólo un título que he introducido para la comprensión de tradiciones y tendencias históricas; título ligado a una cierta clase de las llamadas en el sentido más estricto proposiciones lógicas; proposiciones de las que trato de mostrar que pertenecen a una disciplina *a priori* propia, independiente de toda psicología. Esta disciplina comprende, en una ampliación natural, la matemática formal (con sus teorías en igual sentido *a priori* y extrañas a la psicología), y es, finalmente, idéntica a la *mathesis universalis* en el sentido generalizado acuñado por Leibniz. Quien se deje orientar por el autor tendrá que suponer que yo rechazo la lógica (la lógica en el sentido usual) y que quiero reducirla a la matemática (la matemática en el sentido usual), o que, en todo caso, quiero reducirla a una «lógica extensional» a la manera de la escuela de Boole. Es permisible que el señor Palágyi desconozca que yo, hace

ya doce años, en una crítica muy detallada[1], he expuesto públicamente los absurdos de la lógica cuantificacional. Pero no es permisible que desconozca las distinciones que acabo de subrayar, cuyo silenciamiento tiene necesariamente el efecto de trocar en sinsentido el sentido de mis concepciones. También pasa en silencio otra cosa: que yo distingo entre la pura técnica de las teorías lógico-formales, que debe ser cedida a los matemáticos, y la esfera de las tareas propiamente filosóficas, a saber: la clarificación crítico-gnoseológica, por medio de análisis comprensivos psicológico-descriptivos («fenomenológicos»), de los principios y conceptos lógico-puros fundamentales. Pasa en silencio que yo, tal como puede verse en el segundo tomo de mis *Investigaciones lógicas*, he llevado a cabo estas tareas, y sobre todo la fenomenología descriptiva de las vivencias del pensamiento, con una amplitud que apenas si se había alcanzado con anterioridad. Se ve que mi lucha contra el psicologismo de ninguna manera es una lucha contra la fundamentación psicológica de la metodología lógica o contra el esclarecimiento psicológico-descriptivo del origen de los conceptos lógicos, sino sólo una lucha contra una posición gnoseológica, la cual, por cierto, también ha influido muy desfavorablemente en la manera de tratar a la lógica. – Esto es, pues, /155/ lo que el señor Palágyi, manifestando una seguridad paradigmática, caracterizó como «quebrar lanzas» entre lógica y psicología.

Si recorremos ahora las polémicas cuatro secciones del escrito que siguen a la introducción, la primera de ellas lleva por título «Hechos y verdades». Según dice el autor, todos mis argumentos contra el psicologismo se reducen a la proposición de que la verdad no es un hecho; es decir, de que el acto del juzgar correcto es, por cierto, un proceso temporal, pero no la verdad. Esta simple distinción conceptual entre acto de juicio y contenido del juicio (aquello en virtud de lo cual hablamos de «la» proposición $2 \times 2 = 4$, sea quien sea quien la enuncie, a «ella», la una y misma) se transforma en las manos del autor en una separación real de dos momentos supuestamente unidos: «Husserl piensa que, después de la *sustracción* del contenido de juicio, podría conservar un acto psíquico como *resto*» (14, cf. también 47s). Y la crítica es digna de la interpretación: después de la «sustracción» del contenido de juicio no queda un acto psíquico, sino un «proceso mecánico»; de este modo, mi concepción se hallaría «en un incesante equívoco entre lo físico y lo psíquico» (15). Luego de esta muestra no necesito detenerme en los restantes giros con que Palágyi trata de brindar apoyo a su reproche favorito: que yo confundo psicología y

1. Reseña de «E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*, I Band, Leipzig 1890» (Lecciones de álgebra de la lógica [Lógica exacta], Tomo I), en *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1891, pp. 243-278 (N. del E.).

física (o ciencia de hechos). Decidido de antemano a extraer de mis exposiciones cualquier tipo de absurdo, no es capaz de leerlas en su contexto y según su sentido.

En las dos secciones siguientes se trata para Palágyi de obliterar la fuente del «formalismo contemporáneo»: ambas se dirigen contra las doctrinas de Bolzano sobre representaciones, proposiciones y verdades «en sí». Aquí debo, en primer lugar, mencionar la forma insinuativa con la cual Palágyi alude a mi relación con Bolzano. En una serie de insinuaciones, casi invisibles tomadas por separado, pero muy efectivas en su conjunto, le sugiere al lector nada menos que la idea de que yo, de manera desleal, me he servido de Bolzano, pero he silenciado mi dependencia respecto de él. Con relación al proceder del autor, reprimiendo todo juicio, hago observar al lector no prevenido, que yo no sólo, /156/ como se expresa el autor en una oportunidad (16), he «mencionado» a Bolzano y lo he «llamado» uno de los más grandes lógicos, sino que, más aún, en un apéndice[2] dedicado a tal fin, he señalado de modo extremadamente escrupuloso la significación de la *Doctrina de la ciencia* como una obra fundamental de la lógica y he subrayado explícitamente la necesidad de seguir construyendo sobre esta obra y estudiarla hasta en sus últimos detalles; y, digo, lo he hecho de una forma tal como nadie, ni en el pasado ni en el presente, lo había hecho jamás. Y, por si eso fuera poco, he identificado expresamente a Bolzano como aquel de quien (junto a Lotze) he recibido «las influencias decisivas», siendo estas últimas mis propias palabras[3]. En lo que concierne específicamente a mis concepciones de los significados «ideales», de los contenidos ideales de las representaciones y de los contenidos ideales de los juicios, ellas provienen originariamente, tal como lo revela ya la expresión «ideal», no en modo alguno de la lógica de Bolzano, sino de la lógica de Lotze. En particular, las series de pensamientos de Lotze que se agrupan en torno a la interpretación de la teoría platónica de las ideas influyeron profundamente en mí. Sólo la reelaboración interna de estas ideas de Lotze, que según considero no fueron completamente clarificadas por él, me dio la clave para las extrañas concepciones de Bolzano, incomprensibles en un primer momento en su ingenuidad fenomenológica, y para los tesoros de su doctrina de la ciencia. Las «proposiciones en sí» me habían parecido, como acaso a todos los primeros lectores de Bolzano, míticas entidades que flotaban entre el ser y el no ser. Pero, a la luz de la elaboración de las ideas de Lotze, llegó a serme claro de golpe que en

2. *Investigaciones lógicas*, Parte I, Prolegómenos a la lógica pura, Halle 1900, pp. 224-226.
3. *Ibid.*, p. 226.

el fondo se trataba de una concepción totalmente comprensible de suyo, no debidamente apreciada en la lógica tradicional: se trataba de que por «proposición en sí» no había que entender sino lo que en el habla cotidiana, que objetiva idealmente, se designa como el «sentido» del enunciado y lo que se entiende como uno y lo mismo cuando, por ejemplo, se dice que diferentes personas afirman lo mismo; o también, lo que en la ciencia simplemente se denomina un teorema, por ejemplo el teorema de la suma de los ángulos internos, a propósito del cual a nadie se le ocurre pensar en las vivencias judicativas de alguien. Y más aún, llegó a serme claro que este sentido idéntico no podía ser otra cosa que lo universal, la especie, /157/ de cierto momento existente en todos los enunciados actuales del mismo sentido; momento que posibilita esta identificación en el que es, por lo demás, un contenido descriptivo considerablemente cambiante de las vivencias. Así pues, la proposición se comporta respecto de cada uno de los actos de juicio a los que pertenece como su mención idéntica, tal como se comporta, por ejemplo, la especie de la rojez respecto de los casos individuales «del mismo» rojo. Si se adopta esta concepción, entonces la doctrina de Bolzano de que las proposiciones son objetos, pero que no tienen «existencia», adquiere el significado fácilmente comprensible de que a las proposiciones les conviene el ser «ideal» o el valer de los «objetos universales» (esto es, aquel ser que, por ejemplo, se comprueba en las «demostraciones de existencia» de la matemática), pero no el ser real de las cosas o de sus momentos no independientes, no el ser real de las individualidades temporales en general. El mismo Bolzano no da la más mínima muestra de haber advertido estas relaciones fenomenológicas entre significado, momento de significado y acto completo de significar, aun cuando en el Tomo III de la *Doctrina de la ciencia* se ocupó detenidamente de la psicología del conocimiento. Por el contrario, todo indica que, a pesar de todos sus esfuerzos en torno a ella, asumió su concepción sin la suficiente aclaración.

En lo que concierne al señor Palágyi, él se ha apropiado, sin reparo alguno, de mi concepción, o lo que de ella le resultó convincente. Interpreta los conceptos de Bolzano con mis ideas y expresiones, pero como si lo hiciera directamente a partir de Bolzano y como si mis explicaciones correspondientes fueran precisamente también sólo préstamos (y encima encubiertos) de Bolzano. Toma, sin mencionarlo en su amable exposición, mi doctrina del sentido ideal idéntico, pero lo convierte en un *momento* ideal idéntico de la vivencia. Pues pasa por alto o no comprende la distinción que yo subrayo entre especie y caso individual, entre el sentido, como la idea que llega a ser objetiva por medio de la abstracción especificante, y el momento de sentido psicológico-descriptivo. Dado que yo distingo

conceptualmente entre el significado idéntico y el acto (como por ejemplo entre la especie cualitativa rojez y un rojo), él hace consistir la vivencia psíquica concreta del juzgar en dos momentos, el momento supratemporal (!) del sentido y el acto. En conformidad con esta desfiguración, nos objeta a Bolzano y a mí que nosotros /158/ querríamos arrancar al acto el *momento* de sentido –como si su momento de sentido, caracterizado de manera contradictoria como ideal y supratemporal, fuera idéntico a la «proposición en sí» de Bolzano, o con el sentido como especie. Obviamente, empleando solamente citas de mis *Investigaciones lógicas*, el autor podría haberse ahorrado el esfuerzo, llevado adelante con constante reiteración, de subrayar la inseparabilidad del *momento* de sentido respecto del acto, con la cual pretende refutarnos tan decisivamente.

Del mismo valor y de la misma especie son las objeciones restantes que Palágyi plantea en estas secciones. Así, por ejemplo, su remisión a las proposiciones del tipo de «yo pienso ahora» (25ss), que incluyen en su contenido objetivo una referencia a quien juzga (en una palabra, las proposiciones «ocasionales», de las cuales me ocupé detenidamente ya en el segundo tomo de mis *Investigaciones lógicas*), no puede servir en absoluto para poner de algún modo en cuestión la «independencia» que es propia de la especie respecto del caso individual, o sea, de la proposición respecto del acto contingente de juicio –a no ser que uno (confundido por el doble sentido de la expresión «*contenido* de juicio») quiera con Palágyi mezclar proposición y estado de cosas. El «conflicto interno de la filosofía de Bolzano», expuesto con no menor pasión en la § 4, es, en verdad, un conflicto entre lo que, según Palágyi, Bolzano debería haber afirmado y lo que ha afirmado efectivamente, tal como uno puede convencerse al punto mediante la comparación de los lugares correspondientes[4]. Mientras Bolzano, según el claro sentido de sus reiteradas explicaciones, enseña que el ser pensada, el ser juzgada o el ser conocida es *extraesencial* para la «verdad en sí» (esto es, para la verdad en el sentido totalmente usual en el cual designamos como verdad, no un acto de juicio, sino una *proposición*), el autor le hace enseñar que para él el *no* ser pensado, el *no* ser conocido, es *esencial* a la proposición. Un uso poco precavido de la expresión de doble sentido «proposición pensada» por parte de Bolzano, le brinda al autor el pretexto para, aquí y en otras partes, imputarle a este pensador excepcionalmente claro una serie de groseras contradicciones.

4. B. Bolzano. *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter* (Doctrina de la ciencia. Ensayo de una detallada y en buena medida nueva exposición de la lógica, con especial consideración de quienes han contribuido a ella hasta el momento), editada por varios de sus amigos. Tomo I. Sulzbach 1837, § 25.

El señor Palágyi no conoce los deberes de una interpretación justa o de una atenta lectura comparativa, y entonces uno debe /159/ tolerar pacientemente dos largas secciones repletas de explicaciones sin fundamento, con las cuales quedarían erradicadas naturalmente tanto la filosofía bolzaniana en su totalidad como mis *Investigaciones lógicas* (como si éstas no recorrieran su propio camino).

En la cuarta sección Palágyi nuevamente se dirige directa y exclusivamente contra mis *Investigaciones lógicas*, y especialmente contra mi distinción, trasladada a la lógica, entre leyes ideales y leyes reales. De acuerdo con mi concepción, el error fundamental del psicologismo consiste en borrar esta distinción fundamental entre universalidad pura y universalidad empírica y en interpretar erróneamente las leyes *puramente* lógicas como leyes empíricas psicológicas. El autor, naturalmente, encuentra aquí un puro contrasentido. ¿Habrá de estar el curso efectivo de nuestro pensamiento regulado por leyes de dos clases, leyes correspondientes a dos mundos separados por un «abismo infinito»? No se alcanza a ver cómo leyes ideales atemporales pudieran llegar a tener alguna efectividad. Una tal fractura entre lo real y lo ideal significaría la total imposibilidad de todo conocimiento (41s). Lamentablemente el autor ha sido muy selectivo en su lectura; de lo contrario se habría guardado de reinterpretar como *falta de relación* la *oposición* entre lo ideal y lo real. Dado que los significados ideales se individualizan en actos de significar, toda ley puramente lógica expresa una universalidad, que *eo ipso* puede referirse a las extensiones ideales de la correspondiente especie de significado, consecuentemente a posibles actos reales del pensar. De este modo, tal como lo he expuesto suficientemente, a partir de *toda* ley ideal en general (por ejemplo a partir de toda ley aritmética) pueden obtenerse verdades universales acerca de conexiones psíquicas, idealmente posibles o imposibles; verdades cuyo carácter como *vérité de raison*, que se transfiere a tales derivaciones, no resulta afectado por ello. Todas las vehementes expresiones con las que el autor engalana sus críticas, no pueden cambiar en nada el hecho de que está juzgando acerca de cosas que no ha estudiado suficientemente. – Apenas si vale la pena referirse a las restantes objeciones, a menudo claro testimonio de falta de penetración intelectual. Según éstas, se produce una contradicción con mi contraposición entre leyes reales e ideales por el hecho de que yo mismo admito como motivos de pensamiento juicios cuyo contenido son leyes. Gracias a ello, opina Palágyi, la ley ideal llegaría a alcanzar el significado de una ley real para nuestro pensar (45). Según esta misma lógica, entonces también la ley de la gravedad, cuando guía el pensamiento del /160/ técnico, y toda ley que sirva como guía práctica en general, llegaría a alcanzar el

significado de una ley del pensar. ¿Y qué ha de decirse frente a la objeción de que mediante mi separación de las leyes puramente lógicas como leyes ideales respecto de las leyes psicológicas como leyes reales, estas últimas «parecen caer en la misma categoría que las leyes de la mecánica y que, con ello, como mínimo, ya no se sabe cómo puede distinguirse lo psíquico de lo físico»? (43) ¿O qué responder a la objeción de que la verdad es solamente una, por lo cual la separación de las verdades en dos clases, separadas por un «abismo insalvable», es imposible (52)? ¿O qué decir respecto de la tergiversación vinculada a ello, de que yo, como no podría ser de otra manera, fundo dicha distinción de las leyes en una distinción de los modos humanos de conocimiento (a saber, mediante «inducción» o mediante «intelección») y que entonces continuamente confundo leyes de dos clases y dos modos de conocimiento de una y la misma ley (53)? No necesito decir que según mi concepción la distinción de las leyes se funda puramente en su esencia significativa, con la cual, empero, se conecta una distinción fenomenológica en el modo de conocimiento de los estados de cosas legales de uno y otro tipo. En el contexto crítico de los *Prolegómenos*, ley real no significa cualquier proposición general referida a lo real, sino un hecho general, o al menos una proposición que, a la manera de nuestras aserciones de leyes naturales, está gravada con un contenido de hechos. Esencialmente se trata por lo tanto de la diferencia entre verdades de hecho y verdades conceptuales puras (leyes ideales, leyes en el más estrecho y estricto sentido). Si el mundo fuera de tal índole que en él todas las esferas fueran rojas, entonces, al llegar a la convicción inductiva de esta situación, hablaríamos de una «ley de la naturaleza». Pero en sí, ésta no sería (propiamente) una ley, no sería una proposición fundada en las esencias conceptuales «esfera» y «rojo», sino un hecho general. Ciertamente, el autor no quiere conceder validez precisamente a esta distinción objetiva, y tanto lógica como gnoseológicamente fundamental, entre lo que Hume denomina *relations of ideas* y lo que denomina *matters of fact*; pero, puesto que el autor no capta ni una vez el sentido de esta distinción, la insuficiencia de su polémica contra este gran pensador tiene un efecto francamente penoso. A las conocidas explicaciones de Hume el autor objeta que también los hechos se hallan sometidos al principio de contradicción; /161/ que lo contrario de un hecho jamás es posible; que jamás podrá hacerse que éste no haya ocurrido. ¡Cómo si Hume hubiera dudado alguna vez de *esto*! ¿Es realmente tan difícil comprender que Hume, respecto de la relación del principio de contradicción con sus relaciones de ideas, no ha querido decir sino que las verdades de esta clase tienen su raíz precisamente en las meras ideas (lo que quiere decir: meramente en los conceptos respec-

tivos), y que por ello no podrían ser negadas sin contrasentido, mientras que las negaciones de las verdades de hecho son, sí, falsas, pero no en sí contrasentidos?

Después de esta fructífera cacería de las innumerables contradicciones que el autor había imputado falsamente a sus adversarios, en la sección final nos expone sus propios puntos de vista sobre la relación entre lógica y psicología. Distingue (72) el saber como función psíquica general o abstracta (!), a cuyo carácter pertenece el estar en la más íntima relación con las restantes funciones psíquicas, de la sensación, el sentir y el querer como funciones psíquicas «concretas» (!) o «funciones psíquicas especiales», de las cuales se desprende la capacidad de referirse a otras funciones psíquicas o a sí mismas. La investigación de la primera función le corresponde a la lógica, la de las otras funciones a la psicología. En otras palabras, lo que en todo el mundo no se llama sino psicología, aquí es separado en «lógica» y «psicología», a saber, en psicología del saber y psicología de las restantes funciones psíquicas. El autor es, pues, tan ingenuo <como para opinar> que se puede resolver una cuestión gnoseológica tan difícil como la de la relación entre lógica y psicología, por medio de un pequeño desplazamiento de la terminología. La nueva distinción terminológica entre conciencia «no reflexiva» y «reflexiva» (por ejemplo, ver el color rojo y saber de este ver) y la introducción en el concepto de esta disciplina de la no precisamente poco escuchada idea del fomento del conocimiento, le suministran una fórmula que suena como muy profunda para su concepción. La lógica, se dice ahora (81), «reflexiona sobre la conciencia reflexiva y aspira, por medio de la investigación de las leyes de nuestra conciencia reflexiva, a potenciar nuestra actividad de conocimiento; la psicología, en cambio, se esforzará, por medio de la reflexión potenciada por la lógica, por contribuir a la investigación de la conciencia no reflexiva».

LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA (1911)

TRADUCCIÓN DE MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Presentación

Agustín Serrano de Haro

La filosofía, ciencia rigurosa vio la luz en marzo de 1911, en el número inaugural de la revista *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (pp. 289-341) que Heinrich Rickert acababa de fundar en Tubinga. Dado que era la primera publicación importante de Husserl desde la aparición en 1901 del segundo volumen de *Investigaciones lógicas*, y dada la transformación teórica que su pensamiento había experimentado en la década trascurrida, el escrito cobró un claro carácter programático y protréptico. Husserl se propuso dar expresión y justificación sumaria a su convencimiento de que la fenomenología estaba llamada a renovar la filosofía en espíritu y en verdad. El título del ensayo, que en cierto modo pasó a ser un lema de la fenomenología, proclamaba a las claras este aliento decidido a una definitiva navegación filosófica que culminara la búsqueda secular de la verdad.

La vertiente polémica del escrito de Husserl respondía al mismo propósito de rehabilitación del ideal pleno del saber filosófico. Articulado en dos secciones, que hacen objeto sucesivo de crítica a la filosofía naturalista —que convierte la psicología experimental en teoría del conocimiento— y al historicismo —que convierte a la filosofía en cosmovisión contingente—, la oposición a estas corrientes, que dominaban la cultura académica, es, sin embargo, más sutil de lo que a primera vista puede parecer y de lo que suele trasmitirse. En ambas secciones se combate la «naturalización de las ideas», que antes o después consiste en un relativismo escéptico de la idea de verdad y que aboca a que la razón se niegue a sí misma. Pero la primera parte impugna, sobre todo, «la naturalización de la conciencia». Y a este fin no aboga por ningún tipo de acceso seguro que la conciencia intencional pueda tener al dominio de lo normativo y de lo atemporal, sino que defiende, quizá paradójicamente, la temporalidad constitutiva de la vida consciente y su radical individuación, que la separan de toda realidad espacial, material, natural. Sin «unidad sustancial» y sin «propiedades reales» permanentes, el río de los fenómenos puede ser, con todo, el campo propio de una ciencia

fundamental de la conciencia y del conocimiento. En la segunda parte, de manera análoga, la identificación de la filosofía con las visiones cambiantes del mundo en las distintas épocas históricas, que es consecuencia inevitable del historicismo, tampoco es rechazada sobre la base de que el pensamiento deba sobrevolar intacto, invariable, toda circunstancia histórica, sino más bien en razón de que él ha de encarnarse con fuerza singular en el tiempo histórico que le corresponda. «Los fines eternos de la humanidad» y, presidiendo a todos ellos, el descubrimiento de la verdad no se oponen a los fines temporales de los seres humanos y de los pueblos. En suma, la vigencia normativa de la idea de verdad guarda por todas partes relación con el tiempo: con el tiempo individualizado de la conciencia y con el curso irreparable de la historia. Qué relación precisa, concreta, sea ésta, qué formas admita, sobre qué condiciones descanse y cómo permita combatir la sinrazón, serán cuestiones que Husserl perseguirá hasta el final de sus días, cuando se haga cargo en toda su gravedad del certero anuncio de 1911: «La necesidad espiritual de nuestra época ha llegado a ser insoportable».

Un valiosísimo testimonio de que la simplicidad del programa de filosofía como ciencia rigurosa es más aparente que real, más ligada a la rotundidad de la expresión que a los matices del concepto, es la perplejidad y desazón que la lectura del texto produjo en Wilhelm Dilthey. Pues Dilthey creyó ver en el ensayo de Husserl una impugnación de su intento de fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. El posterior intercambio epistolar entre ambos pensadores suscitó en Husserl la determinación de publicar una nota aclaratoria en la siguiente entrega de la revista que desmintiera esa indebida asociación; lo cual finalmente no llegó a ocurrir por causa de la inesperada muerte de Dilthey. Por cierto que estas tres enjundiosas cartas sí fueron incluidas en la edición de *La filosofía como ciencia estricta* que la editorial Nova publicó en Buenos Aires en 1962, en traducción de Elsa Tabernig y con estudio introductorio de Eugenio Pucciareli. La versión del famoso ensayo que aquí se ofrece en la traducción del filósofo Miguel García-Baró* es, pues, la tercera en lengua española –tras la inicial de 1951 debida a J. Rovira Armengol–. En la presente edición añadimos las notas que la versión publicada en *Husserliana*[1] tomó del ejemplar de la revista que perteneció a Husserl.

* Me reconozco sobre todo en deuda con la excelente traducción catalana de Francesc Perenya Blasi, *La Filosofia com a ciència estricta*, publicada en el volumen: Edmund Husserl, *Fenomenologia*, Edicions 62, Barcelona 1999 (N. del T.).

1. El texto se encuentra en *Husserliana* XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Martinus Nijhoff, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987, pp. 3-62.

LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA

/3/ Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras. Tal pretensión se ha hecho valer unas veces con mayor y otras con menor energía, pero jamás ha sido abandonada por completo; ni siquiera en los tiempos en que el interés por la teoría pura y la capacidad para ella amenazaban ruina, o los poderes religiosos sojuzgaban la libertad de la investigación teórica.

En ninguna época de su evolución ha conseguido la filosofía cumplir la pretensión de ser ciencia rigurosa; tampoco en esta última, la cual, a pesar de la multiplicidad de direcciones filosóficas contrapuestas que en ella se han dado, viene avanzando desde el Renacimiento al presente en un proceso evolutivo esencialmente unitario. Y sin embargo, el ethos dominante de la filosofía moderna justamente consiste, en vez de en entregarse ingenuamente al impulso filosófico, más bien en querer constituirse en ciencia rigurosa valiéndose de la reflexión crítica e investigando el método con profundidad siempre creciente. Pero el único fruto maduro de estos esfuerzos ha sido la fundamentación y la independización de las ciencias rigurosas de la naturaleza y del espíritu, así como de ciertas nuevas disciplinas de la matemática pura. La filosofía misma en el sentido peculiar que ahora por vez primera emerge siguió carente del carácter de ciencia rigurosa. E incluso el sentido de este emerger continuó estando falto de segura determinación científica. Sigue discutiéndose hasta hoy en qué relación se encuentra la filosofía con las ciencias de la naturaleza y del espíritu: se discute si lo específicamente filosófico del trabajo de éstas (que, desde luego, está esencialmente referido a la naturaleza y al espíritu) /4/ exige por principio actitudes nuevas, con las que van de la mano fines y métodos que por principio son peculiares; se discute, pues, si lo filosófico nos lleva, por así decirlo, a una nueva dimensión o se desenvuelve en el mismísimo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida espiritual. Lo que muestra que ni siquiera ha llegado a estar científicamente claro cuál es el auténtico sentido de los problemas filosóficos.

La filosofía, pues, no logra configurarse como efectiva ciencia; cuando, por sus miras históricas, ella es la ciencia suprema, la más rigurosa de todas, la que representa la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto (y al valorar y el querer puros y absolutos, que le son inseparables). Aquella cuya vocación es ser maestra en la obra eterna de la humanidad no consigue enseñar nada: no lo consigue de manera objetivamente válida. Le gustaba decir a Kant que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿Qué otro significado tiene esta frase más que la confesión de que la filosofía no es ciencia? A donde llega la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar y aprender, en todas partes en el mismo sentido. En efecto, el aprendizaje científico nunca es recibir pasivamente materias de otro espíritu; sino que siempre estriba en la actividad propia, en el íntimo reproducir, según fundamentos y secuelas, las evidencias racionales que obtuvieron los espíritus creativos. No se puede aprender filosofía porque en ella no hay tales evidencias concebidas y fundamentadas con objetividad, lo que equivale a decir que aún faltan en la filosofía problemas, métodos y teorías cuyos conceptos estén bien delimitados y cuyo sentido esté plenamente aclarado.

No digo que la filosofía es una ciencia imperfecta; lo que digo redondamente es que no es ciencia aún, que aún no ha empezado a ser ciencia; y tomo como criterio cualquier mínimo fragmento de contenido doctrinal teórico objetivamente fundado. Todas las ciencias son imperfectas, incluidas las tan admiradas ciencias exactas. Por una parte, están incompletas: tienen ante sí el infinito horizonte de problemas abiertos que harán que ya no pueda descansar jamás el afán de conocimiento; por otra parte, tienen tachas en los contenidos doctrinales que ya han elaborado: por aquí y por allá aparecen en el orden sistemático de las pruebas y las teorías restos de oscuridad e imperfecciones. Mas, en cualquier caso, hay ya cierto contenido doctrinal /5/ que crece constantemente y se va siempre ramificando. Nadie que esté dotado de razón dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad objetivamente fundada de las admirables teorías de la matemática y las ciencias naturales. En ellas, hablando un tanto a bulto, no hay lugar para «opiniones», «visiones» o «puntos de vista» privados. En la medida en que siguen dándose en algún caso, es que la ciencia aún no ha llegado a ser tal, sino que está en devenir, y todo el mundo así lo considera[1].

Pues bien, la imperfección de la filosofía es de índole totalmente distinta que esta que acabo de describir y que afecta a todas las ciencias. No es

1. Claro está que no pienso en las controversias de la filosofía de la matemática y de la naturaleza, que, cuando se las mira de cerca, no conciernen únicamente a puntos aislados de sus contenidos doctrinales, sino al «sentido» de todo el rendimiento científico de estas disciplinas. Pueden y tienen que permanecer bien diferenciadas de las disciplinas mismas en

que la filosofía disponga nada más que de un sistema de doctrina incompleto y, en ciertos casos, imperfecto: es que no dispone de ninguno en absoluto. Todo se discute en ella: cada posición filosófica es cosa de convicción individual, de idea propia de una escuela, de «punto de vista».

Cabe muy bien que cuantos esbozos nos ofrecen los textos científicos de la filosofía en el mundo entero, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, se apoyen en un serio y hasta inmenso trabajo espiritual; más aún, cabe muy bien que se trate de trabajos que preparen en alto grado el establecimiento futuro de sistemas de doctrina rigurosamente científicos; sin embargo, nada puede por ahora reconocerse en todo esto como un fondo de ciencia filosófica, y no hay perspectivas de recortar, quizá, por aquí y por allá, con las tijeras de la crítica, un fragmento de doctrina filosófica.

Es preciso repetir tajante y sinceramente esta convicción, y hacerlo precisamente en este lugar, en los comienzos de *Logos*, que desea dar testimonio de un significativo giro de la filosofía y preparar el terreno para el futuro «sistema» de la filosofía.

En efecto, al subrayar tajantemente el carácter no científico de toda la filosofía habida hasta hoy, se suscita simultáneamente la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo. ¿Qué debe significar para nosotros este nuevo «giro»? ¿Prescindir, a lo mejor, de la idea de /6/ la ciencia rigurosa? Y ¿qué debe significar para nosotros el «sistema» que anhelamos, que nos ilumina como un ideal cuando nos deprimimos en nuestro trabajo de investigación? ¿Será un «sistema» filosófico en sentido tradicional, a modo de Minerva surgiendo completa y con todas sus armas de la cabeza de un genio creador, para después, en los tiempos futuros, ser conservada junto a otras Minervas semejantes en el apacible museo de la historia? ¿O no será, más bien, un sistema de doctrina filosófica que, tras los poderosos trabajos preparatorios de tantas generaciones, empiece realmente desde abajo, con un fundamento a salvo de dudas, y vaya creciendo, como cualquier edificio bien hecho, añadiendo ladrillo sobre ladrillo conforme a ciertas evidencias-guías, como una figura firme va encajando sobre algo ya firme? Ante esta cuestión es preciso que los espíritus y los caminos se dividan.

cuestión, tal y como, en efecto, traen sin cuidado a la mayoría de los representantes de estas ciencias. La palabra *filosofía*, al ir unida a los títulos de todas las ciencias, quizá quiera decir un género de investigaciones que dan a todas ellas, en cierto modo, una dimensión nueva y, por lo mismo, el complemento final. Pero la palabra *dimensión* sugiere, a la vez, que la ciencia rigurosa sigue siendo ciencia y sus enseñanzas siguen siendo tales, aun cuando todavía no se haya pasado a esta nueva dimensión.

Los «giros» decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en los que la reivindicación de ser ciencia presentada por las filosofías del pasado cae ante la crítica de su procedimiento presuntamente científico, y la voluntad plenamente consciente de reconfigurar la filosofía radicalmente en el sentido de la ciencia rigurosa se convierte en la guia que determina el orden de los trabajos. Toda la energia intelectual comienza concentrándose en aclarar decisivamente, mediante consideraciones sistemáticas, las condiciones de la ciencia rigurosa, que la filosofía, hasta ahora, o ha pasado por alto con ingenuidad o ha tergiversado; para seguir luego con el intento de levantar el nuevo edificio de la doctrina filosófica. Tal voluntad plenamente consciente de constituirse en ciencia rigurosa domina el giro socrático-platónico de la filosofía y también, en los principios de la Modernidad, las reacciones científicas contra la Escolástica, sobre todo, el giro cartesiano. Su impulso se traspasa a las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII; se renueva con una potencia radicalísima en la crítica kantiana de la razón y domina aún el filosofar de Fichte. Una y otra vez, la investigación vuelve a orientarse a los verdaderos comienzos, a las formulaciones decisivas de los problemas, al método correcto.

Es en la filosofía romántica cuando se produce una transformación. Por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método y de su doctrina, falta a su sistema la cientificidad filosófica que sólo hace posible la crítica de la razón. Pero con esto va de la mano el hecho de que esta filosofía, como, en general, toda la romántica, /7/ ejerza su influencia sobre el futuro en el sentido o de una *debilitación* o de una *falsificación* del afán de constituir la ciencia filosófica rigurosa.

En lo que hace a lo último, la tendencia a la falsificación, es muy conocido que el hegelianismo, al reforzarse las ciencias exactas, suscitó reacciones cuya consecuencia fue que el *naturalismo* del siglo XVIII, con su escepticismo que abandona por completo la idealidad absoluta y la objetividad de lo válido, ascendió con prepotencia y determinó de modo preeminente la visión del mundo y la filosofía contemporáneas.

Por otra parte, la filosofía hegeliana produjo efectos en el sentido del debilitamiento del afán científico de la filosofía, debido a que enseñaba que todas las filosofías están relativamente justificadas para su tiempo respectivo. Es verdad que esta doctrina, en el interior del sistema de pretendida validez absoluta, tenía un sentido completamente distinto del historicista en el que fue recibida por generaciones enteras; las cuales, juntamente con la fe en la filosofía hegeliana, habían también perdido la fe en la filosofía absoluta. El vuelco de la filosofía metafísica hegeliana de la historia en un historicismo escéptico es lo que determina esencialmente

el surgimiento de la nueva *«filosofía como visión del mundo»*, que hoy precisamente parece extenderse a toda velocidad y que, por lo demás, al entrar incluso en una polémica sobre todo antinaturalista y hasta, a veces, antihistoricista, por nada se tiene menos a sí misma que por escéptica. Sin embargo, cuando hablo del debilitamiento del afán filosófico de cientificidad, me refiero sobre todo a ella, en la medida, al menos, en que muestra en cuanto se propone y en su proceder que ya no está dominada por aquella radical voluntad de ser doctrina científica que distinguió, hasta Kant, el gran avance de la filosofía moderna.

Las páginas que siguen se apoyan en la idea de que los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; de que, por tanto, si ha de haber razón para un giro filosófico en nuestro tiempo, tiene sin duda que estar animado por la intención de refundar la filosofía en el sentido de la ciencia rigurosa. Esta intención no le resulta en absoluto extraña al presente. Está plenamente viva justamente en el interior del naturalismo predominante. Desde /8/ el principio persigue con toda resolución la idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía, e incluso cree siempre, tanto en sus formas pasadas como en las contemporáneas, que ya la ha realizado. Pero cuando lo sometemos a una consideración según principios, tal cosa sucede en una forma básicamente errada desde el punto de vista teórico, y que además significa, en lo que concierne a la praxis, un peligro creciente para nuestra cultura. Criticar radicalmente la filosofía naturalista es hoy por hoy un asunto importante. Lo que se necesita es, muy especialmente, en vez de la crítica que se limita a refutar el naturalismo por las consecuencias que se siguen de él, la crítica positiva de sus fundamentos y sus métodos. Sólo ésta es apropiada para mantener íntegra la confianza en que es posible la filosofía científica: confianza que se ve amenazada cuando se conocen las absurdas consecuencias del naturalismo levantado sobre la base de la ciencia empírica rigurosa. Lo que expongo en la primera parte de este ensayo está al servicio de tal crítica positiva.

Pero por lo que se refiere al tan notado giro de nuestro tiempo, es verdad –y ahí está lo razonable en él– que posee un sentido esencialmente antinaturalista; sin embargo, por influencia del historicismo, parece querer apartarse de las líneas de la filosofía científica para dar en mera filosofía como visión del mundo. La segunda parte se dedica a discutir según principios la diferencia entre estas dos filosofías y a considerar la relativa razón que les asiste.

Filosofía naturalista

El naturalismo es un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes naturales exactas, del ser espacio-temporal. A medida que se dan pasos en la realización de esta idea en más y más ciencias naturales nuevas, que fundamentan una gran profusión de conocimientos rigurosos, va también ampliándose el naturalismo. De igual modo creció en tiempos posteriores el historicismo como fenómeno secuela del «descubrimiento de la historia» y la fundación de más y más ciencias del espíritu. Como corresponde a los hábitos dominantes del pensar, quien practica una ciencia natural tiende, justamente, a verlo todo como naturaleza, y quien practica una ciencia del espíritu, a verlo todo como espíritu, como constructo histórico; y ambos, en consecuencia, tienden asimismo a tergiversar lo que no puede verse de semejante manera. Así, pues, el /9/ naturalista —dediquémosle por ahora atención especial— no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico, sí, pero, en este caso, nada más que una variable dependiente de lo físico o, a lo sumo, un «hecho concomitante paralelo» y secundario. Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas. Nada que nos resulte esencial varía en esta concepción cuando, en el sentido del positivismo (del que se apoya en Kant naturalistamente interpretado o del que renueva y trasforma consecuentemente a Hume), la naturaleza física se disuelve sensualistamente en complejos de sensaciones (colores, sonidos, presiones, etc.) y, del mismo modo, lo denominado psíquico se disuelve en complejos complementarios de las mismas o de otras «sensaciones».

Lo característico de todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, empezando por el materialismo popular y terminando por los contemporáneos monismo de las sensaciones y energetismo, es, de un lado, la *naturalización de la conciencia*, incluidos todos los datos de conciencia intencional-inmanentes; de otro, la *naturalización de las ideas* y, por tanto, de todos los ideales y normas absolutos.

En lo que concierne a esto último, sin advertirlo se refuta a sí mismo. Tomemos como índice ejemplar de toda idealidad la lógica formal: como todos sabemos, los principios de la lógica formal, las llamadas leyes del pensamiento, se interpretan por el naturalismo como leyes naturales del pensamiento. En otro lugar[2] ha quedado probado con detalle

2. Cf. mis *Investigaciones lógicas*, vol. I, 1900.

cómo esto trae consigo un absurdo de la índole que es característica de todas las teorías escépticas en sentido pleno. Cabe también someter a una crítica de la misma radicalidad tanto a la axiología y la práctica (la ética es una de sus partes) naturalistas cuanto incluso a la misma praxis naturalista; ya que a los absurdos teóricos les siguen inevitablemente absurdos (o sea, discordancias evidentes) en el comportamiento concreto tanto teórico como axiológico y ético. Se puede decir, en una palabra, que el naturalista, en su conducta, es idealista y objetivista. Lo llena el afán de traer científicamente a conocimiento (o sea, de manera que vincule a todo ser racional) cuanto sea, por doquier, auténtica verdad, lo auténticamente bello y bueno; y también el /10/ afán de cómo se pueda determinar todo esto según sus esencias universales y según qué método se lo pueda ganar caso a caso. Cree que, gracias a la ciencia natural y a la filosofía entendida como ciencia natural, se ha alcanzado ya la meta en lo que hace a lo más importante; así que, con todo el entusiasmo que le proporciona tal conciencia, se lanza a intervenir como reformador práctico y como maestro, en favor de lo verdadero, lo bueno y lo bello «propios de la ciencia natural». Es, sin embargo, un idealista que establece teorías (y se supone que las fundamenta) que precisamente niegan lo que él da por supuesto en su conducta idealista tanto cuando construye teorías como cuando, al mismo tiempo, fundamenta y recomienda valores o normas prácticas como los más hermosos y mejores. Lo que da por supuesto, por cierto, en la medida misma en que hace teoría, en que propone objetivamente valores conforme a los cuales debe estimarse, y también cuando propone reglas prácticas de acuerdo con las cuales deben todos querer y actuar. El naturalista enseña, predica, moraliza, reforma[3]; pero niega lo que está supuesto por el sentido de toda prédica y de toda exigencia. Se limita a no predicar *expressis verbis*, como el escepticismo antiguo, que lo único racional es negar la razón (tanto la teórica, como la axiológica y la práctica). Rechazaría lejos de sí, incluso, una cosa tal. En él el absurdo no está manifiesto sino oculto a sus propios ojos, y consiste en que naturaliza la razón.

A este propósito, la controversia está ya objetivamente resuelta, por más que pueda aún subir la marea del positivismo y del pragmatismo (que le supera en relativismo). Precisamente este hecho muestra bien qué escasa es la fuerza efectiva, en la práctica, de los argumentos sacados de las consecuencias. Los prejuicios dejan ciego, y el que tan sólo ve hechos empíricos y sólo tiene íntimamente por vigente la ciencia empírica, no se sentirá muy perturbado por las consecuencias absurdas que no se acredi-

3. Häckel y Ostwald pueden servir como inmejorables representantes de ello.

ten en la experiencia como contradicciones que chocan contra hechos de la naturaleza. Las apartará como no siendo más que «escolástica». Pero es que, además, argumentar partiendo de las consecuencias fácilmente perjudica por el otro lado, o sea, a quien sí es receptivo de su fuerza probatoria. Debido a que el naturalismo se muestra plenamente desacreditado (él, que deseaba trasformar la filosofía basándola en la ciencia rigurosa y convirtiéndola en ciencia rigurosa), su mismo objetivo metódico aparece desacreditado, tanto más cuanto /11/ también de este lado se ha extendido la tendencia a no poder pensar la ciencia rigurosa más que como ciencia positiva y la filosofía científica como filosofía fundada en esta ciencia. Sin embargo, también esto es únicamente un prejuicio: sería un error gravísimo querer apartarse *por su causa* de la línea de la ciencia rigurosa. El mérito del naturalismo y, a la vez, la parte capital de su fuerza en nuestros días, estriba precisamente en la energía con que intenta realizar el principio de la cientificidad rigurosa en todas las esferas de la naturaleza y del espíritu, tanto en la teoría como en la praxis; en la energía con la que se empeña en resolver científicamente (lo que, según piensa, es «de manera exacta, conforme a la ciencia natural») los problemas ontológicos y axiológicos de la filosofía. Quizá en el conjunto entero de la vida moderna no haya idea más poderosa ni que se imponga tan irresistiblemente como la idea de la ciencia. Nada será obstáculo para su triunfo. De hecho, por lo legítimo de sus objetivos, es una idea omniabarcante. Pensada en su perfección ideal, es la razón misma, que no podría tener ni junto a sí ni sobre sí ninguna otra autoridad. Con certeza, pertenecen, pues, también a los dominios de la ciencia rigurosa todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos que el naturalismo, al interpretarlos empiristamente, a la vez falsifica.

Sin embargo, las convicciones universales significan poca cosa cuando no se las puede fundamentar, y las esperanzas puestas en una ciencia significan asimismo poco cuando no se divisa camino alguno hacia sus metas. De modo que si la idea de la filosofía como ciencia rigurosa no ha de quedar impotente ante los problemas que he señalado y ante todos cuantos les son esencialmente afines, hemos de tener a la vista claras posibilidades de realizarla; aclarando los problemas mediante la profundización en su sentido puro, tienen que presentársenos con plena evidencia los métodos que sean los adecuados para tales problemas porque su propia esencia los exige. Esto es lo que hemos de lograr y, junto con ello, hemos de alcanzar la confianza viva y eficaz en la ciencia, al mismo tiempo que su comienzo real. A este propósito, nos rinde muy poco la refutación del naturalismo por sus consecuencias, que, de otro lado, es útil e indispensable. Será cosa muy distinta si criticamos positivamente y siempre

según principios, como tanta falta hace, los fundamentos, los métodos y los logros del naturalismo. La crítica, cuando separa y aclara, cuando obliga a perseguir el sentido auténtico de los motivos filosóficos, que, por lo común, se formulan vaga y equívocamente como problemas, es muy apropiada para suscitar la representación de mejores /12/ metas y caminos y para fomentar positivamente lo que nos proponemos. Vamos, pues, a discutir pormenorizadamente, con esta intención, un carácter que arriba subrayamos en la filosofía contra la que nos oponemos: la *naturalización de la conciencia*. Irán apareciendo por ellas mismas las hondas relaciones que este rasgo posee con las consecuencias escépticas que hemos tocado; y asimismo se irá entendiendo todo el alcance en que pensamos y tenemos que fundamentar nuestro segundo reproche: el que se refiere a la naturalización de las ideas.

* * *

Ciertamente, no referimos nuestros análisis críticos a las reflexiones, más populares, de los científicos naturales que filosofan, sino que nos ocupamos con la filosofía de índole técnica y que se presenta con todos los bagajes realmente científicos; pero, sobre todo, con un método y una disciplina a causa de los cuales cree haber definitivamente escalado hasta el rango de una ciencia exacta. Tan segura está de ello, que mira desde arriba, despreciativamente, al resto de las filosofías. Respecto de su modo de filosofar científico y exacto, los demás están en la relación en que se halla la turbia filosofía de la naturaleza del Renacimiento con la mecánica de Galileo, exacta y llena de vigor juvenil; o en la relación en que se encuentra la alquimia respecto de la química exacta de Lavoisier. Pues bien, si preguntamos por la filosofía exacta, aunque todavía limitadamente construida, o sea, por lo análogo de la mecánica exacta, se nos indica la psicología psicofísica y, muy en especial, la *psicología experimental*, a la que nadie podrá negar el rango de ciencia rigurosa. Sería ella la psicología científica exacta, por tanto tiempo buscada y ahora, al fin, hecha realidad. La lógica y la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía habrían por fin, gracias a ella, logrado su fundamento científico e incluso han de encontrarse en plena trasformación que las vuelva disciplinas experimentales. Por lo demás, la psicología rigurosa, desde luego, sería la base de todas las ciencias del espíritu y también, no menos, de la metafísica. A propósito de esto último, por cierto, no es ella el fundamento predilecto, ya que en su misma medida participa también la ciencia física de la naturaleza en la fundamentación de la doctrina de máxima universalidad acerca de lo real.

He aquí ahora nuestras objeciones:

En primer lugar, como enseñaría una breve consideración, debe verse con evidencia que la psicologia, /13/ como ciencia de hechos, es inapropiada para proporcionar fundamentos a aquellas disciplinas filosóficas que tienen que ver con los principios puros de todas las normas, o sea, la lógica pura, la axiología y la práctica puras. Podemos ahorrarnos una discusión pormenorizada: nos retrotraería, desde luego, a los absurdos escépticos de que ya se ha hablado. Pero en lo que concierne a la *teoría del conocimiento*, que ciertamente separamos de la lógica pura en el sentido de la pura *mathesis universalis* (y que como tal no tiene que ver con el conocimiento), cabe decir diversas cosas contra el psicologismo y el fisicismo gnoseológicos, algunas de las cuales sí mencionaré.

Por sus puntos de partida, toda la ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que quiere investigar está para ella simplemente ahí. *Existen* por supuesto cosas: existen en reposo, en movimiento, cambiando en el espacio infinito y, en tanto que cosas temporales, en el tiempo infinito. Nosotros las percibimos; las describimos en juicios de experiencia simples. La meta de la ciencia de la naturaleza es conocer de modo rigurosamente científico, objetivamente válido, estos datos que se dan por supuestos. Lo mismo es verdad respecto de la naturaleza en sentido amplio, en sentido psicofísico; y lo mismo es verdad de las ciencias que la investigan, o sea, sobre todo, de la psicología. Lo psíquico no es por sí un mundo: está dado como yo o como vivencia de un yo (en sentidos, por lo demás, muy distintos), y el yo y las vivencias se muestran, conforme a la experiencia, unidos a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos vivos. También éste es un dato previo y que se da por supuesto. La tarea de la psicología, pues, es investigar científicamente, determinar de modo objetivamente válido, esto psíquico, dentro del contexto natural psicofísico en que, por supuesto, existe; descubrir las leyes según las cuales se forma y se trasforma, va y viene. Todas las determinaciones psicológicas son *eo ipso* psicofísicas en el sentido amplísimo (al que en adelante nos atenemos) de que tienen un co-significado físico que jamás les falta. Incluso allí donde la psicología –esa ciencia empírica– se ha propuesto determinar meros acontecimientos de conciencia y no dependencias psicofísicas en el usual sentido estricto, tales acontecimientos están pensados como pertenecientes a la naturaleza, o sea, como pertenecientes a conciencias humanas o animales que, a su vez, por supuesto, se vinculan –y esto mismo figura en la aprehensión que se tiene de ellas– con cuerpos vivos de hombres o de animales. /14/ Desconectar la referencia a la naturaleza sería quitar a lo psíquico el carácter de hecho natural susceptible de determinación temporal objetiva: en resumen, quitarle el

carácter de hecho psicológico. Retengamos, pues, esto todo juicio psicológico encierra en sí, expresamente o no, la posición existencial de la naturaleza física.

De donde resulta con evidencia que, de haber argumentos decisivos en virtud de los cuales no pueda ser filosofía en sentido específico la ciencia física de la naturaleza ni pueda jamás servir a la filosofía de fundamento, de modo que sólo sobre la base de una previa filosofía logre ser filosóficamente aprovechada para los fines de la metafísica, todos esos argumentos habrían de aplicarse sin más a la psicología.

Y el caso es que de ninguna manera faltan argumentos de esta índole.

Basta con recordar la «ingenuidad» con la que, según he dicho, la ciencia de la naturaleza toma la naturaleza como dada: una ingenuidad que, por así decirlo, es en ella inmortal y, por ejemplo, se repite siempre de nuevo a cada paso de sus procedimientos en que recurre a la simple experiencia. Pero, en definitiva, *todos* los métodos de la ciencia empírica se retrotraen precisamente a la experiencia. Claro está que la ciencia de la naturaleza es muy crítica a *su* modo. Experiencias meramente aisladas, aunque se acumulen, tienen para ella muy poco valor. Es ordenando y vinculando según método las experiencias, es en el juego entre experimento y pensamiento –que posee sus reglas lógicamente fijas–, como se separan la experiencia válida y la no válida, como cada experiencia recibe su valor jerarquizado de validez y como se elabora el conocimiento objetivamente válido: el conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, por más que nos satisfaga este modo de crítica de la experiencia mientras estamos *en* la ciencia de la naturaleza y pensamos en la actitud que es la suya, aún cabe –y es imprescindible– una crítica de la experiencia completamente distinta: una crítica que pone en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas.

En cuanto la reflexión se dirige seriamente a ellas, se vuelven enigmáticas todas estas cosas: cómo pueda la experiencia, como conciencia, dar un objeto o alcanzarlo; cómo puedan las experiencias justificarse o enmendarse mediante otras experiencias, y no sólo quedar subjetivamente abolidas o subjetivamente corroboradas las unas por las otras; cómo pueda significar cierto juego de la conciencia lógico-empírica algo objetivamente válido, algo válido respecto de cosas que existen en sí y por sí; por qué eso que se llama reglas de juego de la conciencia no es irrelevante en lo que hace a las cosas; cómo, en definitiva, cabe entender la ciencia de la naturaleza, cuando ésta, en /15/ cada uno de sus pasos, pretende poner y conocer la naturaleza tal como es en sí –tal como es en sí, frente al río subjetivo de la conciencia–. Ya se sabe que la teoría del conocimiento es la disciplina que quiere responder semejantes preguntas y que, hasta

ahora, pese a todo el trabajo intelectual que han dedicado a ella los mayores investigadores, no las ha respondido de manera científicamente clara, unívoca, resolutiva.

Sólo se requiere mantener con rigurosa consecuencia el nivel de esta problemática (consecuencia que, por cierto, ha faltado a todas las teorías del conocimiento habidas hasta ahora) para ver con evidencia el *absurdo* de una «teoría del conocimiento como ciencia de la naturaleza» y, por tanto, también el de toda teoría psicológica del conocimiento. Dicho en términos generales: si a la ciencia de la naturaleza le son inmanentes por principio ciertos enigmas, por supuesto que le son por principio trascendentes sus respectivas soluciones, tanto por lo que se refiere a las premisas como por lo que hace a los resultados de ellas. *Querer esperar de la misma ciencia de la naturaleza la solución de un problema que es inherente a la ciencia de la naturaleza *como tal* –o sea, que le es inherente siempre, desde que empieza hasta que acaba–; creer siquiera que ella puede aportar algunas premisas para la solución de un problema tal, es moverse en un círculo absurdo.

Se pone también de manifiesto que, de la misma manera que sucede con cualquier posición científica de la naturaleza, también cualquier posición precientífica de ella tiene que quedar por principio desconectada en la teoría del conocimiento que haya de conservar sentido concorde; y lo mismo ocurrirá con *todas* las aserciones que impliquen posiciones existenciales téticas de cosas con espacio, tiempo, causalidad, etc. Es evidente que ello se extiende también a todas las posiciones de existencia que conciernen a la existencia del hombre que investiga, a la de sus facultades psíquicas, etc.

Más aún: si la teoría del conocimiento quiere, sin embargo, investigar los problemas de la relación entre la conciencia y el ser, sólo puede tener ante los ojos el ser como *correlatum* de la conciencia, como «mentado» conscientemente: como percibido, recordado, esperado, representado en una imagen, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, sospechado, valorado, etc. Se ve entonces que la investigación ha de dirigirse al conocimiento científico de la esencia de la conciencia: a aquello que /16/ «es» la conciencia *misma*, según su *esencia*, en todas sus configuraciones distinguibles; pero también, a la vez, a aquello que ella «*significa*», así como a los distintos modos en los que, conforme a la esencia de tales configuraciones, mienta la conciencia objetos y, quizá, «comprueba» que se trata de entes «válidos», «reales». Me refiero a modos tales como la claridad y la oscuridad; el presentar y el re-presentar; el modo signitivo

* Nota al margen en el ejemplar personal: «fórmula antipsicologista del método».

y el modo imaginativo; el simple y el mediado por el pensamiento; los diferentes modos atencionales, e incontables formas más.

Toda clase de objetos que deban serlo de un discurso racional, del conocimiento precientífico y, luego, del científico, han de dar noticia de sí en el conocimiento, o sea, en la conciencia misma y, conforme al sentido de todo conocimiento, han de dejarse traer a dato. Todas las clases de conciencia tal como, por así decirlo, se ordenan teleológicamente bajo el rótulo de conocimiento y se agrupan luego según las distintas categorías de objetos –como los grupos de funciones cognoscitivas que les corresponden especialmente–, han de dejarse estudiar en sus relaciones esenciales y en su retrorreferencia a las formas de conciencia de donación que tocan a cada una. De este modo es como hay que entender el sentido de la pregunta por su derecho que cabe plantear a cada acto de conocimiento; así es como se dejan aclarar plenamente la esencia de cualquier acreditación de legitimidad que esté fundamentada y la esencia de la validez ideal y la ideal capacidad de ser fundamentado. Y esto en lo que se refiere a todos los planos del conocimiento, terminando por el conocimiento científico.

Qué signifique que un objeto sea y que se acredite como siendo, y siendo precisamente así, en el conocimiento, es cosa que, justamente, ha de hacerse evidente –y, así, comprensible de manera exhaustiva– puramente desde la conciencia misma. Se requiere para ello el estudio de la conciencia *entera*, ya que aparece en funciones posibles de conocimiento según *todas* sus configuraciones. Ahora bien, en la medida en que toda conciencia es «conciencia de», el estudio de la esencia de la conciencia encierra también en sí el de la significación de la conciencia como tal y el del objeto de la conciencia como tal. Estudiar cualquier especie de objeto conforme a su esencia general (estudio este que puede perseguir intereses extraños a los de la teoría del conocimiento y la investigación de la conciencia), quiere decir examinar sus modos de darse y agotar la enjundia de su esencia en otros tantos procesos de «aclaración». Si la actitud no se halla dirigida a los modos de la conciencia y a la investigación de sus esencias, el método de la /17/ aclaración comporta, sin embargo, que no se pueda escapar de reflexionar sobre los modos de estar mentado y de darse. Pero, en todo caso, a la inversa, para el análisis de la esencia de la conciencia es imprescindible aclarar todas las especies fundamentales de los objetos, de modo que tal aclaración va ya comprendida en aquél. Y desde luego que es así en el análisis gnoseológico, que ve como su tarea la investigación de las correlaciones. De acuerdo con ello, comprendemos todos estos estudios, aunque sean susceptibles de relativa separación mutua, bajo el título de *fenomenológicos*.

Tropezamos así con una ciencia –de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea– que es ciencia de la conciencia pero no psicología: la *fenomenología de la conciencia*, opuesta a la *ciencia natural de la conciencia*. Y como no es que se trate de un equívoco casual, cabe esperar de antemano que la fenomenología y la psicología habrán de estar en relaciones muy estrechas, en la medida en que ambas tienen que ver con la conciencia, aunque en modos diferentes: en «actitudes» distintas. Lo expresaremos diciendo que la psicología tiene que ver con la «conciencia empírica», con la conciencia en la actitud empírica, existiendo en el contexto de la naturaleza. En cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia «pura», o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica.

Si esto es así, resultará entonces que, sin perjuicio de la verdad, la psicología es y puede ser en tan escasa medida filosofía como la ciencia física de la naturaleza; pero que la primera, por razones esenciales, habrá de estar próxima de la filosofía –a través de la fenomenología– y los destinos de las dos deben quedar enlazados muy íntimamente. Finalmente, se echará de ver ya de antemano que las teorías psicologistas del conocimiento tienen que surgir porque, no dando con el auténtico sentido de la problemática gnoseológica, sucumben a la confusión –aparentemente muy fácil de cometer– entre conciencia pura y conciencia empírica, o, lo que quiere decir lo mismo: «naturalizan» la conciencia pura.

De hecho, es lo que pienso, y a continuación se encontrarán mayores desarrollos de esta concepción.

* * *

·18 Cuanto se acaba de decir de manera general y, especialmente, lo que se ha dicho de la cercana afinidad entre psicología y filosofía, concuerda, por cierto, muy poco con la *contemporánea psicología exacta*, que es todo lo ajena a la filosofía que se puede ser. Ahora bien, por más que se quiera considerar a tal psicología, debido al método experimental, como la única científica, y se mire con desprecio a la «psicología de escritorio», he de declarar que es un error cargado de consecuencias la idea de que aquélla es *la* psicología, la ciencia psicológica en sentido pleno. El rasgo fundamental que la impregna por completo es que margina todo análisis directo y puro de la conciencia –a saber: el «análisis» que ha de llevarse a cabo sistemáticamente y la «descripción» de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente– en favor de todo tipo de fijaciones indirectas de hechos psicológicos o de relevancia psicológica, los cuales, sin el análisis de la conciencia, poseen un sentido que, cuando menos, se entenderá sólo como desde fuera. A esta psicología le bastan, en efecto, a la hora de constatar

experimentalmente sus regularidades psicofísicas, rudos conceptos de clase tales como percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc.; y a la inversa, naturalmente, el fondo de estos conceptos con los que opera delimita sus cuestiones y, asimismo, las constataciones que están a su alcance.

Cabe muy bien decir que la psicología experimental está respecto de la psicología originaria en relación análoga a como está respecto de la ciencia social originaria la estadística social. Esta estadística reúne hechos valiosos, descubre en ellos valiosas regularidades; pero de índole muy mediatizada. Su comprensión interpretativa, su aclaración real, sólo puede llevarlas a cabo la ciencia social originaria, o sea, una sociología que lleve a darse directamente ante ella los fenómenos sociológicos y los investigue conforme a su esencia. Del mismo modo, la psicología experimental es un método para registrar, en muchos casos, hechos y regularidades psicofísicos valiosos, que, sin embargo, a falta de la ciencia sistemática de la conciencia que investigue inmanentemente lo psíquico, carecen de toda posibilidad de ser hondamente entendidos y valorados de manera definitivamente científica.

La psicología exacta no tiene conciencia de que se trata aquí de una grave falta, y tanto menos la tiene /19/ cuanto con más viveza combate el método de la introspección y más energía emplea en superar las carencias *de ésta* con el método experimental; lo cual es superar las faltas de un método que, como puede comprobarse, no entra en cuestión en absoluto a propósito de lo que hay que lograr en este punto. La fuerza de las cosas –que son, justamente, cosas psíquicas– muestra, sin embargo, ser demasiado poderosa como para que no se lleven a cabo, pese a todo, en ciertos momentos, algunos análisis de la conciencia. Lo que sucede es que, por regla general, suelen éstos ser de una ingenuidad fenomenológica que contrasta notablemente con la indudable seriedad con la que esta psicología se afana por la exactitud y hasta la alcanza en ciertas esferas (cuando es modesta en sus metas). Le sucede esto último siempre que sus constataciones experimentales conciernen a los fenómenos sensibles subjetivos, cuyas descripción y designación debe realizarlas exactamente igual que cuando trata con fenómenos «objetivos», o sea, sin recurrir en absoluto a conceptos y aclaraciones que entren en la auténtica esfera de la conciencia. Pero lo mismo le ocurre también cuando sus registros se refieren a clases de lo auténticamente psíquico que están sólo rudamente esbozadas (tal y como se ofrecen en cantidad y de entrada, sin más análisis de conciencia hondo), en la medida en que se renuncia a perseguir el sentido auténticamente psicológico de tales registros.

Pero el fundamento de que en esos ocasionales análisis no se dé con lo radicalmente psicológico estriba en que el sentido y el método del trabajo que hay en ellos que rendir sólo se manifiestan en la fenomenología pura y sistemática; como también, al mismo tiempo, sólo en ella se hace patente la inmensa riqueza de diferencias de conciencia, que, para quien no está experimentado en el método de esta ciencia, se confunden indiferenciadas las unas con las otras. Es así como, *de facto*, la psicología exacta contemporánea se vuelve acientífica siempre que pretende perseguir el sentido de lo psíquico que entra en las regularidades psicofísicas, o sea, siempre que quiere llegar a la comprensión realmente psicológica: precisamente porque se tiene ya a sí misma por metódicamente perfecta y rigurosamente científica; como, asimismo, a la inversa, en todos los casos en los que las carencias de sus representaciones confusas de lo psíquico conducen, cuando se esfuerza en lograr conocimientos más profundos, a plantear oscuramente los problemas y, por lo mismo, a resultados meramente aparentes. Como siempre, el método experimental es indispensable cuando se trata de fijar relaciones fácticas intersubjetivas; pero presupone lo que ningún experimento consigue rendir: el análisis de la conciencia misma.

20/ Los pocos psicólogos que, como Stumpf, Lipps y algunos otros que les están próximos, han reconocido esta carencia de la psicología experimental, han conseguido hacer aprecio del impulso dado por Brentano a la ciencia –que ha hecho época de modo grandioso–, y se han esforzado por continuar los comienzos en Brentano de la investigación analíticamente descriptiva de las vivencias intencionales, o bien no se han ganado del todo el respeto de los fanáticos del experimento, o bien, cuando ellos también lo han practicado, sólo han sido apreciados en este respecto. Y se les combate continuamente como a escolásticos. Las generaciones futuras se asombrarán de que hayan pasado por escolásticos y hayan sido marginados los primeros ensayos contemporáneos de investigar seriamente lo inmanente del único modo que cabe: el análisis inmanente o, como haremos mejor en decir, el análisis de esencias. Es cosa que ocurre por la sola razón de que los puntos de partida naturales para tales investigaciones son las denominaciones lingüísticas usuales de lo psíquico; luego, viviendo sus significaciones, se pasa a preguntar por los fenómenos a los que esas denominaciones se refieren, al principio, de modo vago y equívoco. Es verdad que también el ontologismo escolástico se deja guiar por el lenguaje (y no quiero decir con esto que la investigación escolástica fuera siempre ontologista); pero se pierde en extraer de los significados de las palabras juicios analíticos creyendo haber así ganado el conocimiento de los hechos. El analista fenomenológico, que no extrae juicio alguno de los conceptos lingüísticos, sino que mira los fenómenos

que el lenguaje suscita con las respectivas palabras, o que se adentra en los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos empíricos, de los matemáticos, etc., ¿tiene *por esto* que quedar estigmatizado de escolástico?

Hay que tener presente que todo lo psíquico, cuando se lo toma en la plena concreción con la que debe ser el primer objeto de investigación tanto para la psicología como para la fenomenología, posee el carácter de una más o menos complicada «conciencia de»; también hay que tener presente que esta «conciencia de» tiene una cantidad desconcertante de configuraciones; y que todas las expresiones que podrían servir al principio de la investigación para que ésta se entendiera bien a sí misma y para sus descripciones objetivas, son fluidas y equívocas; de modo que, entonces, no puede haber otro comienzo, desde luego, que no sea el de esclarecer los /21/ equívocos más rudos y que antes se delatan. Fijar definitivamente el lenguaje de la ciencia supondría haber llevado a perfección el análisis de los fenómenos –una meta que está lejísimos–, y mientras que éste no se ha logrado, el mismo progreso de la investigación se mueve ampliamente, visto desde fuera, en la forma de comprobaciones de más y más equívocos, que justamente acaban de ponerse de relieve y que afectan a los conceptos que se presumía en las investigaciones anteriores que ya habían quedado fijados. Esto, evidentemente, es inevitable, porque tiene su raíz en la naturaleza de las cosas. De acuerdo con ello es como hay que juzgar la medida de la comprensión y la índole de la estimación con las que hablan de análisis «meramente verbalistas», meramente «gramaticales» y «escolásticos», los que se sienten llamados a ser guardianes de la exactitud y la cientificidad de la psicología.

En los tiempos de la reacción viva contra la escolástica, el grito de guerra era: «¡Abajo los análisis vacíos de palabras! ¡Tenemos que consultar las cosas mismas! ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que son las únicas que pueden dar sentido y legitimidad racional a nuestras palabras!». ¡Perfecto! Pero ¿cuáles son estas cosas y cuál es esta experiencia hacia la que debemos volver en psicología? ¿Acaso las cosas son las declaraciones que obtenemos de los sujetos en el experimento? ¿Es que la «experiencia» de lo psíquico es la interpretación de sus declaraciones? Los mismos experimentalistas dirán que eso es una mera experiencia secundaria y que la primaria se halla en los propios sujetos del experimento y, por la parte de los psicólogos que lo realizan y lo interpretan, en sus propias anteriores percepciones de ellos mismos, que, por buenas razones, no serían ni podrían ser introspecciones. Como críticos que son de la introspección (que tienen superada) y de la psicología que ellos llaman de escritorio y que se apoya exclusivamente en la introspección, los

experimentalistas no están poco orgullosos de haber elaborado el método experimental de tal forma que sólo utiliza la experiencia directa como «experiencias casuales, no esperadas y no producidas adrede»[4], y deja fuera por completo la introspección, de la que echan pestes. Si, pasando por alto ciertas graves exageraciones, hay en esto, *en una dirección*, cosas indudables buenas, de otro lado se hace preciso, a mi parecer, poner de relieve una carencia de principio de esta psicología: el hecho de que sitúa /22/ en el mismo nivel del análisis empírico (aunque indirecto) de la ciencia física de la naturaleza tanto el análisis que ella lleva a cabo de las experiencias ajenas en la comprensión empática cuanto el análisis basado en las vivencias propias que en su momento no se observaron; y cree de este modo, de hecho, que es ciencia empírica de lo psíquico en el mismo sentido, por principio, que la ciencia física de la naturaleza es ciencia empírica de lo físico. No ve la índole específica de ciertos análisis de conciencia que han de haberse hecho antes para que puedan resultar experiencias en sentido científico a partir de experiencias ingenuas (ya sean o no observaciones y ya transcurran en el marco de la actualidad presente de conciencia o en el del recuerdo o la empatía).

Intentemos explicarlo.

Piensan los psicólogos que deben a la experiencia todo su conocimiento psicológico, o sea, que lo deben a esos recuerdos ingenuos o a esas empatías ingenuas de recuerdos que, gracias a las artes metodológicas del experimento, deben convertirse en fundamentos de inferencias empíricas. Pero la descripción de los datos empíricos ingenuos y el análisis inmanente y la captación conceptual de ellos que van juntamente con aquella descripción, se realizan mientras tanto por medio de un arsenal de conceptos cuyo valor científico resulta decisivo para todos los pasos metódicos ulteriores. Como se evidencia en cuanto lo consideramos, estos conceptos permanecen intocados a todo lo largo del procedimiento, en la índole entera de las cuestiones y la metodología experimentales, de modo que llegan hasta los mismos resultados finales, o sea, a los pretendidos juicios científicos empíricos*. Por otra parte, su valor científico no puede estar ya ahí desde el principio, ni tampoco puede proceder de las experiencias de los sujetos de los experimentos o bien de los que dirigen los experimentos, por más experiencias semejantes que amontonemos; y tampoco puede lógicamente obtenerse por ninguna constatación empíri-

4. Cf. Wundt, *Logik*, vol II[2], 170.

* Nota en el ejemplar personal en el margen inferior de la página: «Falta una nítida separación de la formación de conceptos naturalistas-psicológicos y la formación de conceptos inmanentes psicológicos que sólo han recibido una naturalización aperceptiva externa. Ésta es una diferencia metodológica importante».

ca. Éste es el lugar del análisis fenomenológico de esencias, el cual, por inaudito y ajeno que pueda esto sonarle al psicólogo naturalista, no es ni puede ser en absoluto análisis empírico.

Desde Locke, y aún hoy, se viene confundiendo la convicción, tomada de la historia evolutiva de la conciencia empírica (y que, por tanto, /23/ ya presupone psicología), de que todas las representaciones conceptuales «proceden» de experiencias anteriores, con la convicción, completamente distinta, de que todo concepto toma el fundamento de legitimidad de su uso posible (por ejemplo, en juicios descriptivos) de la experiencia; lo cual quiere aquí decir que sólo con *respecto a* lo que dan de sí percepciones o recuerdos *reales* se pueden hallar fundamentos de legitimidad de la validez de un concepto, de su poseer esencia o carecer de ella y, además, de su aplicación válida en el caso concreto que se aduzca. Al describir, utilizamos las palabras percepción, recuerdo, representación de la fantasía, afirmación, etc. ¡Qué cantidad de componentes inmanentes muestra cualquiera de estas palabras: componentes que nosotros lanzamos sobre lo descrito «al aprehenderlo», sin haberlos encontrado en él analíticamente! ¿Acaso basta emplear estas palabras en el sentido popular, vago y totalmente caótico, que han ido adquiriendo no sabemos cómo en la «historia» de la conciencia? Y aun si lo supiéramos, ¿de qué nos aprovecharía esa historia y qué podría ella cambiar en que los conceptos vagos sigan siendo, justamente, vagos y, debido a ese su carácter propio, evidentemente acientíficos? Mientras no tengamos otros mejores, usémoslos, en la confianza de acertar mediante ellos, para los fines prácticos de la vida, con distinciones lo bastante gruesas. Pero ¿puede pretender «exactitud» una psicología que deja sin fijar científicamente ni elaborar con método los conceptos que *determinan* sus objetos? Naturalmente, en tan escasa medida como una física que se conformara con los conceptos cotidianos de pesado, caliente, masa, etc. La psicología contemporánea ya no quiere ser ciencia del «alma» sino de los «fenómenos psíquicos». Si es esto lo que quiere, ha de poder describir y determinar estos fenómenos con rigor conceptual. Tiene que apropiarse de los conceptos rigurosos que necesita trabajando con método. ¿Dónde está realizado este trabajo con método en la psicología «exacta»? En vano lo buscaremos en su inmensa bibliografía.

La cuestión cardinal de toda ciencia empírica es cómo la experiencia natural y «confusa» se puede convertir en experiencia científica; cómo puede llegarse al registro de juicios de experiencia objetivamente válidos. No es preciso plantearla y responderla *in abstracto* ni, por cierto, con pureza filosófica: encuentra históricamente su respuesta por los hechos, /24/ cuando hombres geniales que abren nuevos caminos en la ciencia empírica captan *in concreto* e intuitivamente el sentido del método empírico

necesario y, siguiéndolo puramente en alguna esfera de la experiencia accesible, levantan un fragmento de determinación empírica objetivamente válida y, de este modo, inician una ciencia. No deben a ninguna revelación los motivos de su proceder, sino a que han profundizado en el *sentido* de las experiencias mismas o, correlativamente, en el sentido del «ser» que en ellas se da. Ya que, aunque «se da», en la experiencia «vaga» sólo se da «confusamente»; por lo que se impone la pregunta de cómo sea realmente, de cómo haya que determinarlo de modo objetivamente *válido*. Cómo, es decir: mediante qué «experiencias» mejores (y cómo se las podría aún mejorar); mediante qué método. En lo que hace al conocimiento de la naturaleza externa, el paso decisivo desde la experiencia ingenua a la científica, de los conceptos cotidianos vagos a los conceptos científicos, lo dio el primero con toda claridad, como es bien sabido, Galileo. En lo que se refiere al conocimiento de lo psíquico, a la esfera de la conciencia, tenemos, sí, la psicología «exacta experimental», que se considera a sí misma la contraparte de pleno derecho de la ciencia natural exacta; pero, por más que carezca de conciencia de este hecho, en lo esencial se encuentra *antes* de los tiempos de Galileo.

Que no tenga conciencia de que es así sorprenderá, sin duda. Comprendemos que, antes de la ciencia, no faltaba nada de experiencia natural al conocimiento ingenuo de la naturaleza; nada que no se pudiera manifestar, en el contexto de la propia experiencia natural, mediante los conceptos empíricos ingenuos y naturales. En su ingenuidad, no tenía idea de que las cosas tienen una «naturaleza», ni de que ésta se puede determinar con ciertos conceptos exactos procediendo de manera empírico-lógica. En cambio, la psicología, con sus institutos y sus aparatos de precisión, con sus métodos tan sutilmente tramados, se siente, con razón, por encima del nivel del conocimiento empírico ingenuo acerca del alma que había en épocas pasadas. Por otra parte, no ha dejado que le faltaran cuidadosas y siempre renovadas reflexiones metodológicas. ¿Cómo pudo escapársele lo que por principio es lo más esencial de todo? ¿Cómo pudo escapársele que necesariamente da a sus conceptos puramente psicológicos –de los que no puede prescindir– un contenido que no está tomado sencillamente de lo que se da de modo efectivo en la experiencia*, /25
sino que está aplicado a ello? ¿Cómo pudo escapársele que, indefectiblemente, en cuanto se aproxima al sentido de lo psíquico, realiza análisis de esos contenidos conceptuales y reconoce por válidas otras tantas relaciones fenomenológicas que aplica a la experiencia pero que, respecto de la experiencia, son *a priori*? ¿Cómo pudo escaparsele que los supuestos del

* Nota al margen en el ejemplar personal: «experiencia trascendente».

método experimental, en la medida en que éste quiere rendir conocimiento realmente psicológico, no pueden ser fundamentados por él mismo, y que su proceder se diferencia cardinalmente del de la física, por cuanto ésta, justamente, desconecta por principio lo fenoménico para buscar la naturaleza que en él se expone, mientras que la psicología deseaba ser, en cambio, ciencia de los fenómenos mismos?*

Pues bien, todo esto podía y tenía que escapársele dada su actitud naturalista y dado su empeño de tomar por modelo a las ciencias de la naturaleza y ver en los procedimientos experimentales lo más importante. En sus laboriosas y a menudo agudísimas consideraciones sobre la posibilidad de los experimentos psicofísicos, mientras proyecta los protocolos de sus experimentos, construye aparatos delicadísimos, va a la caza de posibles fuentes de error, etc., ha omitido profundizar en la cuestión de cómo, por qué método, quepa traer del estado de confusión al de claridad y validez objetiva aquellos conceptos que entran esencialmente en los juicios psicológicos. Ha omitido sopesar hasta qué punto lo psíquico, en vez de ser la exposición de cierta naturaleza, no tiene más bien una «esencia» que le es propia y debe ser investigada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica**. No ha sopesado qué se halla en el «sentido» de la experiencia psicológica y qué «exigencias» plantea *de suyo* al método el ser en el sentido de lo psíquico.

* * *

Así, pues, lo que ya desde sus inicios en el siglo XVIII lleva continuamente la confusión a la psicología empírica, es la imagen engañosa de un método propio de una ciencia natural, según el modelo del método físico-químico. /26/ Se está seguro en la convicción de que, considerado conforme a la universalidad de los principios, es uno y el mismo el método de todas las ciencias empíricas: el mismo, pues, en la psicología y en la ciencia de la naturaleza física. Si la metafísica ha adolecido tanto tiempo de imitar falsamente unas veces el método geométrico y otras el físico, esto mismo se repite ahora en la psicología. No es insignificante que los padres de la psicología experimental exacta eran fisiólogos y físicos. El verdadero método sigue la naturaleza de las cosas que hay que investigar, no nuestros prejuicios ni nuestras imágenes previas. La ciencia natural elabora, partiendo de la vaga subjetividad de las cosas tal como aparecen de manera ingenua y sensible, las cosas objetivas con propiedades objetivas exactas. La psicología debe entonces también -así se dice- traer a

* Nota al margen en el ejemplar personal: «no es correcto». Adición tras «mismos»: «y no de algo que se exhibe en fenómenos».

** Nota al margen en el ejemplar personal: «no enteramente correcto».

determinación objetivamente válida lo vago psicológico de la aprehensión ingenua; y esto lo rinde el método objetivo, que, por supuesto, es el mismo que el método experimental, que se encuentra excelentemente verificado por incontables éxitos en la ciencia de la naturaleza.

Sin embargo, cómo lleguen los datos de la experiencia a determinación objetiva y qué sentido tienen aquí «objetividad» y «determinación de la objetividad», y qué función pueda desempeñar en este caso el método experimental, son todas cosas que dependen del sentido propio de los datos, a saber: del sentido que les confiere, por su esencia, la conciencia experiencial que les corresponde (que mienta justamente ese ente y ningún otro)*. Seguir el *modelo* de la ciencia natural quiere decir, casi sin remedio, cosificar la conciencia; lo cual nos enreda desde el principio en un absurdo del que brota una y otra vez la tendencia a plantear problemas absurdos y proponer falsas direcciones a la investigación. Pensemos en esto con más detalle.

Lo que única y exclusivamente es naturaleza en el sentido pleno es el mundo espacio-temporal de los cuerpos. Todas las restantes existencias individuales –lo psíquico– son naturaleza en un segundo sentido. Esto determina diferencias esenciales tajantes entre el método de la ciencia natural y el método psicológico. Por principio, los existentes corpóreos sólo pueden ser objetos de experiencia, como existentes individualmente idénticos, en una pluralidad de experiencias directas, o sea, de percepciones. De aquí que sólo cuando las percepciones /27/ se piensan repartidas en distintos «sujetos»**, pueda lo que existe corporalmente ser experimentado como algo individualmente idéntico por muchos sujetos y pueda ser descrito como siendo intersubjetivamente lo mismo. Las mismas entidades del estilo de las cosas (cosas, procesos, etc.) se alzan ante los ojos de todos nosotros y pueden ser determinadas por todos nosotros conforme a su «naturaleza». Ahora bien, su «naturaleza» quiere decir que, al exhibirse*** en la experiencia en «fenómenos subjetivos» que varían de múltiples formas, se alzan, sin embargo, como unidades temporales de propiedades o permanentes o cambiantes, y lo hacen en tanto que vinculadas en el contexto omnivinculante del único mundo de los cuerpos, con su espacio único y su tiempo único. Son *lo que* son únicamente en esta unidad: tan sólo en la relación causal o en la recíproca vinculación reciben su identidad individual (sustancia), y la reciben como portadora de «propiedades reales». Todas las propiedades reales de las cosas son causales. Todo lo corpóreo existente se halla bajo leyes de posibles cambios, y tales leyes

* Nota al margen en el ejemplar personal: «principio del método».
** Inserción en el ejemplar personal, tras «sujetos»: «que están en nexo de empatía».
*** En el ejemplar personal, inserción tras «exhibirse»: «en aspectos».

conciernen a lo idéntico, a la cosa, no por sí, sino a la cosa en el contexto unitario, realmente efectivo y posible, de la naturaleza una y única. Cada cosa tiene *su* naturaleza (como conjunto de *cuanto* es, o sea, de cuanto *ello*, lo idéntico, es) gracias a que es un punto de unidad de causalidades dentro de la naturaleza total, una y única. Las propiedades reales (cósico-reales, corpóreas) son el rótulo para las posibilidades, prediseñadas por las leyes causales, del cambio de algo idéntico; el cual, pues, sólo puede ser determinado respecto de lo que es recurriendo a esas leyes. Pero las entidades del estilo de las cosas están dadas* como unidades de la experiencia inmediata: como unidades de múltiples fenómenos sensibles. Las invariancias, los cambios y las dependencias de las variaciones que cabe aprehender en la sensibilidad son los que siempre orientan al conocimiento. Hacen para éste las veces de medio «vago» en el que se exhibe la naturaleza verdadera, objetiva, exacta en el sentido de la ciencia física, y gracias al cual logra determinar y construir lo verdadero el pensamiento (como pensamiento científico empírico)[5].

/28/ Todo esto no es algo inventado que se añada a las cosas de la experiencia y a la experiencia de las cosas, sino algo que pertenece a la esencia de ambas** de manera inalienable, de modo que toda investigación intuitiva y consecuente de lo que la cosa es en *verdad* –la cosa que, como objeto de la experiencia, siempre aparece como algo, ente, determinado y, al mismo tiempo, determinable; pero aparece también siempre, en medio del cambio de sus apariencias y de las circunstancias fenoménicas, como algo que constantemente es de otro modo–, toda investigación de ese tipo, repito, pasa necesariamente a serlo de conexiones causales y alcanza su culminación cuando determina las correspondientes propiedades objetivas como sometidas a leyes. La ciencia de la naturaleza procede, pues, de modo consecuente con el sentido de lo que la cosa misma, en tanto que objeto de experiencia, pretende, por así decirlo, ser; y llama a esto, con muy poca claridad, «desconexión de las cualidades secundarias», «desconexión de lo meramente subjetivo en el fenómeno», pero «manteniendo las restantes cualidades, o sea, las primarias». Esto es más que una expresión oscura: es una mala teoría para una buena práctica.

Volvámonos ahora hacia el «mundo» de lo «psíquico» y limitémonos a los «fenómenos psíquicos» que la nueva psicología considera su

* Nota al margen en el ejemplar personal: «dadas   originariamente dadas».

5. Hay que prestar atención al hecho de que este medio que es la fenomenicidad –en el que se mueven constantemente la intuición y el pensamiento en la ciencia natural– no es convertido por este último en tema de la ciencia. Se hacen cargo de él otras ciencias: la psicología (una buena parte de la cual pertenece a la fisiología) y la fenomenología.

** En el ejemplar personal, inserción detrás de «ambas»: «en cuanto sentido esencial de la percepción de cosa».

dominio de objetos (o sea, empecemos dejando a un lado los problemas referentes al alma y al yo). Nuestra cuestión es si se encuentra encerrada en toda percepción de algo psíquico la objetividad de la «naturaleza», como lo estaba en el sentido de toda experiencia física y de toda percepción de cosas*. Y pronto vemos que las relaciones en la esfera de lo psíquico son completamente distintas que en la esfera física**. Lo psíquico se reparte (dicho metafórica y no metafísicamente) en mónadas que no tienen ventanas y entran unas en *commercium* con las otras sólo por empatía. El ser psíquico, el ser como «fenómeno», no es, por principio, una unidad susceptible de experiencia, como algo individualmente idéntico, en varias percepciones separadas, ni siquiera /29/ en varias percepciones separadas del mismo sujeto***. En otras palabras: en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser, y si la naturaleza es una existencia que aparece en ciertos apareceres, los apareceres mismos en cuestión (que el psicólogo, por cierto, cuenta entre lo psíquico) no son a su vez un ser que aparezca gracias a apareceres que están detrás de él, como lo evidencia cualquier reflexión sobre la percepción de cualquier aparecer. Queda, pues, claro: sólo hay, hablando con propiedad, una única naturaleza, que aparece en los apareceres de las cosas; cuanto llamamos fenómeno psíquico en el más amplio sentido de la psicología, es, considerado en sí y por sí, justamente fenómeno y *no* naturaleza.

Un fenómeno, por tanto, no es ninguna unidad «sustancial»; no tiene ninguna «propiedad real»; no conoce partes reales, ni cambios reales ni causalidad (entendidos todos estos términos en el sentido de la ciencia de la naturaleza). Adjudicar naturaleza a los fenómenos e investigar sus fragmentos reales de determinación y sus nexos causales, es puro absurdo; no es cosa mejor que querer preguntar por las propiedades y los nexos causales de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza. Una cosa es lo que es y permanece para siempre en su identidad: la naturaleza es eterna. El lote de propiedades reales o de modificaciones reales de sus propiedades que toca en verdad a una cosa (a una cosa de la naturaleza, no a la cosa sensible de la vida práctica, o sea, a la cosa «tal como aparece sensiblemente») puede determinarse con validez objetiva y puede corroborarse o corregirse en experiencias siem-

* Nota en el ejemplar personal, en el margen inferior de la página: «Pese a algunos defectos, la marcha del pensamiento es de atenderse. Lo inmanentemente psíquico es en verdad apercibido de manera psicológica-natural, pero no obtiene por ello ninguna alteración de su esencia, sino sólo inclusión y ordenación referente a la naturaleza».

** Nota al margen en el ejemplar personal: «Lo psíquico (lo fenoménico) como tal no aparece».

*** En el ejemplar personal, complemento al margen: «no del mismo, o sea que tampoco de diferentes sujetos».

pre renovables. Algo psíquico, en cambio, un «fenómeno», va y viene; no conserva ser alguno permanente e idéntico que quepa determinar como tal objetivamente (en el sentido de la ciencia de la naturaleza) y que así, por ejemplo, sea objetivamente divisible en sus componentes (sea «analizable» en sentido propio).

Lo que «es»* el ser psíquico no nos lo puede decir la experiencia en el mismo sentido que sí vale para lo físico. En efecto, no hay experiencia de lo psíquico como de algo que aparece, sino que es «vivencia», y en la reflexión vivencia intuida; aparece como ella misma por sí misma, en un río absoluto, como ahora y ya «atenuándose», /30/ hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado. También puede ser lo psíquico rememorado y, así, aunque en una forma modificada de cierta manera, objeto de experiencia; y en lo «rememorado» se halla «que fue percibido»; y puede ser rememorado «repetidamente», en actos de rememoración que forman unidad en una conciencia que tiene a su vez conciencia de las mismas rememoraciones como algo rememorado o algo que aún se conserva**. En este contexto, y únicamente en él, puede *a priori* lo psíquico ser objeto de «experiencia» como ente y ser identificado como lo idéntico de esas «repeticiones». Todo lo psíquico que es objeto de *tal* experiencia se inserta entonces, como podemos asimismo decir con evidencia, en un contexto abarcante, en una unidad «monádica» de conciencia: una unidad que nada tiene que ver en sí con la naturaleza, con el espacio y el tiempo, con sustancialidad y causalidad, sino que posee «formas» exclusivas suyas. Es un río de fenómenos ilimitado por sus dos lados, que tiene una línea intencional que lo atraviesa y que viene a ser como el índice de la unidad que lo impregna a todo él: la línea del «tiempo» inmanente, que carece de principio y de fin; un tiempo que no mide cronómetro alguno.

Si seguimos con la vista –con la vista inmanente– el río de los fenómenos, pasamos de fenómeno en fenómeno (cada uno de ellos, una unidad en el río comprendida ella misma en su fluir) y no llegamos nunca a nada que no sea fenómeno. Sólo cuando se sintetizan la visión inmanente y la experiencia de cosas entran en relación el fenómeno visto y la cosa objeto de experiencia***. Gracias al medio que es la experiencia de cosas y esta experiencia de relación, aparece a la vez la empatía como una especie de visión mediada de lo psíquico, caracterizada en sí misma como una mirada a un segundo nexo monádico.

Ahora bien, ¿hasta qué punto caben en esta esfera algo así como investigación racional y afirmaciones válidas? ¿Hasta qué punto son posibles

* Complemento al margen en el ejemplar personal: «es en sí mismo».
** Nota al margen en el ejemplar personal: «constitución del tiempo».
*** Nota al margen en el ejemplar personal: «apercepción psicológica».

ya sólo afirmaciones como las descripciones tan bastas que acabamos de hacer nosotros y que silencian dimensiones enteras? Por supuesto, la investigación tendrá aquí sentido si se entrega puramente al sentido de las «experiencias» que se ofrecen como experiencias de lo «psíquico» y si toma lo «psíquico» /31/ y procura determinarlo exactamente tal y como, por así decirlo, exige ser tomado y determinado eso que aquí se ve. Es decir, cuando, sobre todo, no se permiten naturalizaciones absurdas. Ya lo hemos dicho: hay que tomar los fenómenos tal como se dan, o sea, como el fluyente tener conciencia, mentar, aparecer, que ellos son; como el tener conciencia de primer plano o en segundo plano; como el tener conciencia que es presentación o anticipación, fantasía, significación o imagen, intuición o representación vacía, etc. Conciencia, además, que se vuelve y transforma cambiando de actitud o de modo atencional. Todo esto lleva el título «conciencia de» y «tiene» una «significación» y «mienta» algo «objetivo»; y esto último –tanto si se lo denomina desde algún punto de vista «ficción» como si se lo llama «realidad»– se tiene que describir como «objeto inmanente», como «lo mentado en tanto que tal» –y mentado en uno u otro modo del mentar–.

Es absolutamente evidente que cabe aquí investigar, afirmar, afirmar con evidencia adaptándose al sentido de esta esfera de «experiencia». Justamente lo difícil es sostener la exigencia que acabamos de señalar. De la consecuencia y la pureza de la actitud «fenomenológica» dependen por completo la consistencia o lo absurdo de las investigaciones que se emprendan. Y no es fácil superar el hábito archiarraigado de vivir y pensar en actitud naturalista, tergiversando así lo psíquico al naturalizarlo. Y, por otra parte, mucho también depende de entender que de hecho es posible la investigación «puramente inmanente» de lo psíquico (en el sentido amplísimo que venimos empleando: lo fenoménico); una investigación de la especie que acabamos de caracterizar en general y que se opone a la investigación psicofísica del mismo objeto, que aún no hemos considerado y que, naturalmente, también posee su derecho.

* * *

Ahora bien, si lo inmanentemente psíquico no es en sí mismo naturaleza sino lo otro de la naturaleza, ¿qué es lo que investigamos en él como su «ser»? Si no cabe determinarlo en identidad «objetiva» como unidad sustancial de propiedades reales que siempre se pueden volver a aprehender, /32/ a determinar y a confirmar al modo de la ciencia empírica; si no cabe extraerlo del río eterno; si es incapaz de volverse objeto intersubjetivamente válido, ¿qué es lo que podemos captar, determinar, fijar en él como unidad objetiva –entendiendo que permanecemos en la esfera fenomenológica pura y dejamos fuera de la consideración las relaciones con

el cuerpo que experimentamos al estilo de las cosas y con la naturaleza–? La respuesta es que si los fenómenos no son como tales *naturaleza* alguna, tienen, sin embargo, una *esencia* captable, captable incluso de modo adecuado, en la intuición inmediata. Todas las afirmaciones que describen los fenómenos mediante conceptos directos lo hacen, en la medida en que son válidas, con conceptos de esencia, o sea, con significados lingüísticos conceptuales que se dejan canjear por intuiciones de esencias.

Hay que aprehender correctamente este último fundamento de todos los métodos psicológicos. El interdicto proclamado por la actitud naturalista en la que empezamos hallándonos todos y que nos hace incapaces de prescindir de la naturaleza y, por lo mismo, de convertir a lo psíquico (en la actitud pura, en vez de en la actitud psicofísica) en objeto de investigación intuitiva, ha bloqueado el camino hacia una ciencia amplia e inusitadamente cargada de consecuencias, que es, por un lado, la condición básica de la *psicología plenamente científica* y, por otro, el campo de la auténtica *crítica de la razón*. El interdicto del naturalismo ancestral también alcanza a hacernos tan difícil a todos ver «esencias», «ideas»; o, más bien, ya que, por así decirlo, las estamos viendo constantemente, a hacernos tan difícil dejarlas vigentes en su índole propia en vez de naturalizarlas absurdamente. La intuición de esencias no alberga mayores dificultades o «místicos» secretos que la percepción. Cuando traemos intuitivamente a plena claridad, a pleno dato, «color», lo dado es una «esencia»; y asimismo cuando, en intuición pura, dirigiendo la mirada de percepción en percepción*, traemos a dato qué es «percepción», percepción en sí misma –eso idéntico de cualesquiera singularidades perceptivas fluyentes–, hemos captado intuitivamente la esencia percepción. A donde llega la intuición, el tener conciencia intuitiva, allí llega también la posibilidad de una «ideación» correspondiente a aquélla (como solía yo decir en las *Investigaciones lógicas*) o de la «intuición de esencias». Y en la medida en que la intuición /33/ es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasan, la esencia intuida es algo adecuadamente intuido: un dato absoluto. De modo que el dominio de la intuición pura se extiende a toda la esfera que el psicólogo se apropia: la de los «fenómenos psíquicos», en la medida en que la toma puramente por sí, en inmanencia pura. Va de suyo, para todo el que está libre de prejuicios, que las «esencias» captadas en la intuición de esencias son susceptibles de ser fijadas, al menos en muy amplia medida, en conceptos firmes y dan, pues, posibilidades para afirmaciones firmes, objetivas a su modo y absolutamente válidas. Las diferencias cromáticas ínfimas, los matices últimos, quizá desafían es-

* Nota al margen en el ejemplar personal: «per<cepción> = percibir».

ta fijación: pero «color» a diferencia de «sonido» es una diferencia tan segura que nada hay más seguro que ella en todo el mundo. Y estas esencias absolutamente diferenciables o, en su caso, fijables, no sólo son las de los «contenidos» y los apareceres sensibles («las cosas visuales», los phantásmata, etc.), sino que no menos lo son las de todo lo psíquico en sentido pleno: las de todos los «actos» del yo y los estados del yo, a los que corresponden los bien conocidos títulos de, por ejemplo, percepción, fantasía, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, a una con todas sus innumerables configuraciones especiales. Lo que queda excluido son los «matices» últimos, que pertenecen a lo indeterminable del «río»; mientras que, en cambio, a la vez, también la tipología descriptible del fluir posee sus «ideas», las cuales, captadas y fijadas intuitivamente, hacen posible un conocimiento absoluto. Todos los títulos psicológicos, como percepción o voluntad, son títulos para el dominio omniabarcante de los «análisis de la conciencia». o sea, de investigaciones de esencias. Se trata de un terreno de una amplitud que, a este respecto, sólo se deja comparar con la ciencia de la naturaleza, por inaudito que parezca.

Pues bien, tiene decisiva importancia reconocer que la intuición de esencias no es, en absoluto, «experiencia» en el sentido de percepción, recuerdo o cualesquiera actos de esa misma índole; y que tampoco es, en absoluto, una generalización empírica que, por su sentido mismo, entrañe la co-posición de la existencia individual de ciertas singularidades empíricas. La intuición capta la *esencia* como ser-esencia y no pone de ninguna manera *existencia*. Por tanto, el conocimiento de esencias no es conocimiento de *matter of fact* alguno: no contiene ni la más leve afirmación que se refiera a una existencia individual (por ejemplo, a la de algo natural). La base o, mejor, el acto del que parte una intuición de esencias (por ejemplo, la de la esencia de la percepción, del recuerdo, del juicio, /34/ etc.) *puede* ser la percepción de una percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc.; pero también puede ser una mera –aunque «clara»– fantasía, la cual, desde luego, no es, como tal, una experiencia, no capta *existencia* alguna. La captación de esencias no se ve afectada por ello en nada: es una intuición *en tanto que* aprehensión de esencias, y el intuir de esta clase justamente es distinto del intuir de la clase del tener experiencia. Naturalmente, cabe que las esencias se presenten vagamente; por ejemplo, que se presenten signitivamente. Y cabe que ellas sean objeto de posición falsamente; en cuyo caso son meras presuntas esencias, lastradas con absurdos, como enseña el paso a la visión de lo que tienen de incompatible. La posición vaga de esencias puede, por otra parte, confirmarse como posición válida recurriendo a la intuición del darse las esencias correspondientes.

Todo juicio que lleva a expresión adecuada, en conceptos fijos adecuadamente formados, lo que se halla en la esencia, o cómo las esencias de cierto género o de cierta especie van ligadas a otras (por ejemplo, cómo se unen «intuición» y «mención vacía», cómo «fantasía» y «percepción», cómo «concepto» e «intuición», o sobre la base de qué componentes esenciales son necesariamente «unibles», ajustándose acaso entre ellos como la «intención» y el «cumplimiento», o bien, a la inversa, cómo son inunibles o incompatibles, cómo fundan una «conciencia de decepción», etc.); repito que todo juicio así es un conocimiento absoluto y dotado de validez universal y, como juicio de esencias, de una índole que sería absurdo querer fundamentar, corroborar o refutar por medio de la experiencia. Fija una «*relation of ideas*», algo *a priori* en el auténtico sentido, que rondó a Hume pero que hubo de escapársele debido a su confusión positivista entre la esencia y la «idea» –como opuesta a *impression*–. Sin embargo, ni su propio escepticismo se atreve a ser en esto consecuente y perturbar este conocimiento, en la medida en que lo ve. Si su sensualismo no lo hubiera cegado respecto de la esfera entera de la intencionalidad de la «conciencia de» y la hubiera afrontado investigando su esencia, no habría sido el gran escéptico que fue sino el fundador de una teoría verdadera «positiva» de la razón. Todos los problemas que tan apasionadamente lo mueven en el *Treatise* y lo llevan de error en error (problemas que, dada su actitud, él no puede formular apropiada y puramente), se encuentran en el ámbito que domina la fenomenología*. Persiguiendo las conexiones de esencias /35/ de las formaciones de la conciencia, así como todo lo mentado que les es esencialmente correlativo**, cabe resolverlos por entero en una comprensión intuitiva de carácter general que ya no deja abierta ninguna otra pregunta *con sentido*. Así sucede, por ejemplo, con los formidables problemas concernientes a la identidad del objeto frente a la multiplicidad de las impresiones o de las percepciones *de* él. De hecho, cómo una multiplicidad de percepciones o de apareceres logra «traer a fenómeno» uno y el mismo objeto, de modo que pueda ser éste «el mismo» para *ellas mismas* y para la conciencia de unidad o identidad que las une, es una cuestión que sólo se puede plantear y responder con claridad valiéndose de la investigación fenomenológica de esencias (a la cual se refiere ya, por supuesto, nuestro modo de formularla). Querer responder esta pregunta de manera empírica, como en la ciencia de la naturaleza, significa no entenderla y tergiversarla hasta lo absurdo. El que una percepción –como, en general,

* Nota al margen en el ejemplar personal: «o sea que también los problemas de la génesis».

** Complemento al margen en el ejemplar personal: «nóemas».

una experiencia sea precisamente percepción de este objeto, orientado como lo está, con este color y esta forma precisas, etc., es asunto de su esencia, sea lo que quiera de la «existencia» del objeto. Y también es puramente asunto de esencias el hecho de que esta percepción se ajuste dentro de una continuidad perceptiva pero no de cualquiera en la que constantemente «se exhibe el mismo objeto en orientaciones constantemente diferentes, etc.». En resumen, aquí se encuentran los vastos campos del «análisis de la conciencia», que permanecen sin cultivo alguno en la bibliografía, y en esta expresión el título de «conciencia», como arriba el título de «psíquico», tanto si es adecuado como si no, tendría que expandirse tanto como para poder designar todo lo inmanente, o sea, también todo lo mentado conscientemente como tal, y en todos los sentidos. Los problemas sobre el origen, de los que tanto se ha hablado durante siglos, liberados del falso naturalismo que los tergiversa hasta lo absurdo, son problemas fenomenológicos. Por ejemplo, los problemas del origen de la «representación de espacio»; del presentarse el tiempo, la cosa, el número*; de las «representaciones» de causa y efecto, etc. Sólo una vez que estos problemas puros se determinan, formulan y resuelven de manera plena de sentido, es cuando los problemas empíricos referentes al surgimiento de estas representaciones como acontecimientos de la conciencia humana cobran un sentido científicamente captable y accesible a una solución.

/36/ Mas todo depende de que uno vea y se apropie enteramente el hecho de que tan inmediatamente** como cabe oír un sonido, cabe también intuir una «esencia», la esencia «sonido», la esencia «aparecer una cosa», la esencia «cosa visual», la esencia «representación en imagen», la esencia «juicio» o «voluntad», etc.; y que también cabe, en esa intuición, pronunciar inmediatamente juicios de esencias. Pero asimismo depende todo, por otra parte, de precaverse ante la confusión de Hume y no confundir intuición fenomenológica con «introspección» o experiencia interna; en definitiva, no confundirla con actos que ponen, en vez de esencias, las singularidades individuales que les corresponden[6].

* Complemento al margen en el ejemplar personal: «o sea génesis».

** Nota al margen en el ejemplar personal: «Lo 'inmediato' requiere una interpretación».

6. Ha sido muy frecuente la mala interpretación de las *Investigaciones lógicas* –que, en sus fragmentos de fenomenología sistemática, practican por primera vez el análisis de esencias en el sentido que acabo de caracterizar– como intentos por rehabilitar el método de la introspección. Desde luego, parte de la culpa la tienen las carencias a la hora de describir el método, en la *Introducción* a la Primera Investigación, en el tomo segundo, donde denominé a la fenomenología psicología descriptiva. Los esclarecimientos que se requerían ya los aporta mi *Tercer Informe sobre escritos alemanes de Lógica de los años 1895-1899*, en el tomo noveno del *Archiv für syst. Philosophie* (1903), pp. 397-400.

La fenomenología pura como ciencia, mientras es pura y* no hace uso alguno de la posición existencial de la naturaleza, *solamente* puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias: toda «introspección» y todo juicio basado en semejante «experiencia» caen fuera de su ámbito**. Lo singular, en su inmanencia, sólo puede ser puesto como ¡esto de aquí!: esta percepción, este recuerdo, etc., que fluyen; y, desde luego, sólo se puede poner bajo los conceptos esenciales rigurosos que se deben al análisis de esencias. Pues el individuo no *es*, por cierto, una esencia, pero «*tiene*» una esencia que se puede afirmar de él con validez evidente. En cambio, fijarlo como individuo***, darle su sitio en un «mundo» de existencia individual, son cosas que es manifiesto que no las logra aquella mera subsunción. Para ella, lo singular es eternamente lo ἄπειρον. Lo único que puede conocer objetivamente son esencias y relaciones de esencias; con ello suministra definitivamente todo cuanto hace falta para el esclarecimiento y la comprensión de todo el conocimiento empírico y de todo el conocimiento en general: /37/ aclara el «origen» de todos los «principios» rectores lógico-formales, lógico-naturales y de cualquier otra índole, más todos los problemas —estrechamente relacionados con los anteriores— referentes a la correlación entre «ser» (ser natural, ser del valor, etc.) y «conciencia»[7].

* * *

Pasemos ahora a la actitud psicofísica. En ella, lo «psíquico», junto con toda su esencia *propia*, se coordina a un cuerpo vivo y a la unidad de la naturaleza física: lo captado en percepción inmanente y aprehendido como esencialmente de tal o tal índole, entra en relación con lo percibido sensiblemente y, por tanto, con la naturaleza. Sólo gracias a esta coordinación gana una objetividad natural indirecta; gana de manera mediata un

* En el ejemplar personal, inserción tras «y»: «sobre todo». Anotación marginal: «confuso».

** Anotación marginal: «oposición de fenomenológicamente puro – oposición de esencia».

*** En el ejemplar personal inserción tras «individuo»: «objetivo = intersubjetivo».

7. La determinación con que me expreso en un tiempo para el que la fenomenología es a lo sumo el título para ciertas especialidades, para cierto trabajo minucioso y muy útil en la esfera de la introspección, en vez de ser la ciencia sistemática fundamental de la filosofía, el portón de entrada en la auténtica metafísica de la naturaleza, del espíritu, de las ideas, tiene siempre tras sí incansables investigaciones de muchos años, sobre cuyos resultados en progreso se han basado mis lecciones de filosofía en Göttingen desde 1901. Debido al estrecho modo en que se entrelazan funcionalmente todos los estratos fenomenológicos y, por tanto, también las investigaciones relativas a ellos, y debido a la extraordinaria dificultad que comporta la misma elaboración de la metodología pura, no consideré provechoso publicar resultados aislados que aún van cargados con ciertas dudas. Espero, en un tiempo no demasiado lejano, poder ofrecer al público las investigaciones fenomenológicas y de crítica fenomenológica de la razón, que entretanto se han ido reforzando en todos los aspectos y han llegado a ser amplias unidades sistemáticas.

lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza –en el que medimos con relojes–. Hasta cierto punto que no está determinado con precisión, la «dependencia» empírica respecto de lo físico proporciona un medio para determinar intersubjetivamente lo psíquico como ser individual y, al mismo tiempo, para investigar progresivamente las relaciones psicofísicas. Éste es el dominio de la «psicología como ciencia natural» que es literalmente psicología psicofísica y, desde luego, ciencia empírica, en contraste con la fenomenología.

Ciertamente, no está libre de problemas considerar a la psicología –la ciencia de lo «psíquico»– sólo como ciencia de los «fenómenos psíquicos» y sus vínculos con el cuerpo vivo. *De facto*, se deja orientar continuamente por las objetivaciones archiarraigadas e inevitables cuyos correlatos son las unidades empíricas hombre y animal y, por otra parte, alma, personalidad o, también, /38/ carácter, disposición de la personalidad. Sin embargo, para nuestros fines no es preciso rastrear el análisis de esencias de estas formaciones unitarias y el problema de cómo ellas determinan la tarea de la psicología. Lo que sí está claro es que estas unidades son de una especie completamente distinta que la de las cosas de la naturaleza, que, por su esencia, son datos debidos a apareceres que los escorzan –y esto no vale en absoluto respecto de esas otras unidades en cuestión–. Sólo la base fundante «cuerpo vivo del hombre», mas no el hombre mismo, es una unidad de aparecer cósico; no, desde luego, personalidad, carácter, etc. Es evidente que todas estas unidades nos retrotraen a la unidad vital inmanente de cada río de conciencia y a peculiaridades morfológicas que distinguen a las distintas unidades inmanentes. En consecuencia, todos los conocimientos psicológicos, incluso los que conciernen primariamente a las individualidades, los caracteres y las disposiciones humanos, se ven retrotraídos a esas unidades de la conciencia y, con ello, al estudio de los *fenómenos mismos* y sus entramados.

No se necesita, sobre todo después de cuanto llevamos explicado, de ninguna otra circunstancia añadida para intuir claramente y por las razones más hondas lo que ya expusimos antes: que todo conocimiento psicológico*, en el sentido habitual, *presupone* conocimientos de esencias de lo psíquico, y que la esperanza de querer investigar mediante experimentos psicofísicos y percepciones internas no premeditadas –experiencias– la *esencia* del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., y querer *así* obtener los únicos conceptos rigurosos que puedan dar valor

* Nota marginal en el ejemplar personal: «<cf. p.> 314. Conocimiento psicológico en el sentido habitual presupone conocimiento esencial de lo psíquico en el sentido de lo 'fenoménicamente' inmanente».

científico a la designación de lo psíquico en las afirmaciones psicofísicas y a estas mismas, sería el colmo de la confusión.

El error fundamental de la psicología contemporánea, que le impide ser psicología en el sentido verdadero y plenamente científico, es que no ha reconocido el método fenomenológico ni lo ha elaborado. Ciertos prejuicios históricos la obstaculizan /39/ para poder aprovechar los comienzos de este método que se encuentran en todos los análisis conceptuales que aportan claridad. De ello depende que la mayoría de los psicólogos no haya comprendido los inicios de la fenomenología que ya constan, y que incluso con gran frecuencia haya considerado metafísica escolástica la investigación de esencias realizada en actitud puramente intuitiva. Pero es que lo captado y descrito en semejante actitud sólo se puede comprender y examinar en la misma actitud.

Queda claro por cuanto llevamos dicho y, según mi esperanza bien fundada, se reconocerá pronto universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico en sus relaciones con la naturaleza que sea realmente suficiente, sólo puede ponerse en marcha si la psicología se construye sobre la base de una fenomenología *sistemática*; o sea, si se investigan y fijan de modo intuitivo puro y en su nexo sistemático las configuraciones esenciales de la conciencia y de sus correlatos inmanentes y si se aducen las normas acerca del sentido y el contenido científico de los conceptos de toda índole de fenómenos, es decir, de los conceptos con los que el psicólogo empírico expresa lo psíquico en sus mismos juicios psicofísicos. Sólo una fenomenología realmente radical y sistemática, que no se cultive marginalmente y en reflexiones inconexas, sino entregándose con exclusividad a los más difíciles y complejos problemas de la conciencia y con un espíritu completamente libre y no cegado por prejuicios naturalistas; sólo ella puede darnos *comprensión* de lo «psíquico»* tanto en la esfera de la conciencia individual como de la comunitaria. Sólo entonces el imponente trabajo experimental de nuestra época, la plétora de hechos empíricos reunidos y de regularidades que en parte son interesantes, darán sus frutos adecuados gracias a la crítica que los evalúe y a la interpretación psicológica. Habrá que conceder entonces lo que de ninguna manera se puede conceder a la psicología de hoy: que la psicología está en estrecha, en estrechísima relación, con la filosofía. En ese momento, dejará de chocar la paradoja del antipsicologismo: que la teoría del conocimiento no es una teoría psicológica; y ello en la medida en que la verdadera teoría del conocimiento tiene necesariamente que apoyarse en la fenomenología, la

* Nota al margen en el ejemplar personal: «así pues, también de la conciencia comunitaria».

cual, pues, constituye el fundamento común de la filosofía y la psicología. Y, /40/ por fin, dejará de ser posible la especie de literatura pseudofilosófica que hoy en día prolifera tantísimo y nos ofrece sus teorías del conocimiento, sus teorías lógicas, sus éticas, sus filosofías de la naturaleza y sus pedagogías con la pretensión de que son ciencia de la mayor seriedad y, sobre todo, «con fundamento psicológico experimental»[8]. Ante estos libros, en realidad sólo cabe asombrarse de cómo decae el sentido para los abismáticos problemas y dificultades a los que los mayores espíritus de la humanidad han dedicado el trabajo de toda su vida; y también, por desgracia, nos asombramos de la decadencia del sentido para la auténtica capacidad de ir a los fundamentos que, sin embargo, tanto respeto suscita en nosotros en el interior de la misma psicología experimental –pese a las carencias de principio que la afectan, según nuestra concepción–. Estoy plenamente convencido de que el juicio histórico sobre esta clase de literatura será mucho más duro algún día que el que ha recaído sobre la tan criticada filosofía popular del siglo XVIII[9].

Dejemos ya la palestra del naturalismo psicológico. Quizá podamos decir que el psicologismo que se ha ido imponiendo desde los tiempos de Locke /41/ sólo es en realidad una forma turbia en que había de irse

8. No ha sido lo que menos ha contribuido a su auge el hecho de que la opinión de que la psicología –por supuesto, la psicología «exacta»– es el fundamento de la filosofía científica se ha convertido en un firme axioma, al menos en los grupos dedicados a la ciencia de la naturaleza dentro de las facultades de filosofía; los cuales, cediendo a la presión de los científicos mismos, trabajan con gran celo por que se conceda una cátedra de filosofía tras otra a investigadores que quizá destaquen mucho en su terreno, pero que no tienen mayor sensibilidad filosófica que los químicos o los físicos.

9. Cae en mis manos por casualidad, mientras escribo este ensayo, la excelente recensión «Sobre la esencia y el significado de la empatía», del Dr. M. Geiger, de Múnich, en el «Informe sobre el IV Congreso de Psicología Experimental celebrado en Innsbruck» (Leipzig, 1911). De manera muy instructiva, su autor se esfuerza por separar los verdaderos problemas psicológicos que, en los intentos hechos hasta ahora por describir la empatía y teorizar sobre ella, en parte han aparecido con claridad y, en otra parte, se hallan en oscura confusión; y comenta cuanto se ha intentado y logrado para resolverlos. El congreso, como se echa de ver en el informe sobre las discusiones (véase p. 66), no se lo agradeció precisamente. La señorita Martin, entre los aplausos de la asistencia, dice: «Al venir, esperaba escuchar algo sobre los experimentos hechos en el terreno de la empatía. ¿Qué es, sin embargo, lo que he oído? Nada más que teorías viejas, viejísimas. Y nada de experimentos en este terreno. Éste no es un congreso de filósofos. Me parece que ya es hora de que el que quiera traernos tales teorías tenga que mostrar si están corroboradas experimentalmente. En el terreno de la estética se han hecho esos experimentos, por ejemplo, los de Stratton sobre el significado estético de los movimientos oculares; y también están mis investigaciones sobre la teoría de la percepción interna». Y más adelante, Marbe «ve la importancia de la teoría de la empatía en que estimule investigaciones experimentales como las que, por otra parte, se han llevado ya a cabo. El método de los defensores de la teoría de la empatía está respecto del método psicológico experimental, en gran medida, en la misma relación que el de los presocráticos respecto del de la ciencia moderna de la naturaleza». No me queda nada que añadir sobre estos hechos.

elaborando la tendencia filosófica –la única legítima– a fundamentar fenomenológicamente la filosofía. Por otra parte, en la medida en que la investigación fenomenológica es investigación de esencias, o sea, apriórica en el auténtico sentido, hace al mismo tiempo plena justicia a todos los motivos legítimos del apriorismo. En cualquier caso, nuestra crítica debería haber puesto de manifiesto que reconocer que el naturalismo es una filosofía fallida por razones de principio no quiere ya decir abandonar la idea de la filosofía rigurosamente científica, de la «filosofía desde abajo». Distinguir críticamente el método psicológico y el fenomenológico es ya indicar que en este último se halla el verdadero camino que conduce a una teoría científica de la razón y, por tanto, a una psicología que realmente sea satisfactoria.

Conforme a nuestro plan, pasamos ahora a la crítica del historicismo y a discutir en torno a la filosofía como visión del mundo.

HISTORICISMO Y FILOSOFÍA COMO VISIÓN DEL MUNDO

El historicismo se sitúa en la esfera de hechos de la vida espiritual empirica, y afirmándola absolutamente –sin naturalizarla, por cierto (tanto más cuanto que el sentido específico de la naturaleza le queda lejos al pensamiento histórico y, en todo caso, no influye en él ni universal ni determinantemente)–, surge un relativismo que tiene estrecha afinidad con el psicologismo naturalista y que se enreda en análogas dificultades escépticas. Sólo nos interesa aquí lo que es peculiar del escepticismo historicista; con ello es con lo que vamos ahora a tomar contacto detallado.

Toda configuración espiritual –tomando la palabra en el sentido más amplio posible, que comprende toda unidad social de cualquier clase, empezando por el mismo individuo, mas también cualquier configuración cultural– tiene su estructura interna, su carácter típico, una admirable riqueza de formas externas e internas que surgen en la corriente de la vida misma del espíritu, y se transforman, y manifiestan en la índole misma de su transformación nuevas diferencias de estructura y de tipo. En el mundo externo intuitivo, la estructura y la tipología del devenir orgánico nos ofrece analogías precisas. No hay en él especies fijas ni edificio que formen éstas a partir de elementos orgánicos fijos. Todo lo aparentemente fijo es una corriente /42/ evolutiva. Si vivimos en la intuición íntima la unidad de la vida espiritual, podemos sentir las motivaciones que en ella predominan y podemos así «comprender» la esencia y la evolución de cualquier forma espiritual en su dependencia respecto de motivos espirituales de unidad y evolución. De este modo se nos vuelve «comprensible» todo lo histórico, se nos «explica» en la índole peculiar de su «ser» –precisamente, el «ser

espiritual»: unidad de factores de un sentido que se exigen íntimamente los unos a los otros; unidad, además, de forma y evolución conforme a una motivación íntima y dotada de sentido. Cabe así investigar intuitivamente el arte, la religión, las costumbres, etc. Y lo mismo la visión del mundo que les está próxima y que, al mismo tiempo, se expresa en ellos; la cual, cuando toma las formas de la ciencia y reclama para sí, al modo de la ciencia, la pretensión de poseer validez objetiva, suele ser llamada metafísica o incluso filosofía. Así, respecto de tales filosofías surge la gran tarea de investigar su estructura morfológica, sus tipos y sus nexos evolutivos, y de traer a comprensión histórica las motivaciones espirituales que determinan su esencia, viviéndolas de manera íntima. Cuántas cosas importantes y realmente admirables cabe lograr a este propósito, lo muestran los escritos de W. Dilthey, sobre todo, su tratado, recién publicado, acerca de los tipos de concepciones del mundo[10].

Hasta aquí hemos hablado, desde luego, de historia, pero no de historicismo. Captamos de la manera más sencilla los motivos que llevan a éste si seguimos la exposición de Dilthey citando algunas de sus frases. Leemos: «Entre las razones que alimentan siempre el escepticismo, una de las más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos» (3). «Pero a mucha más profundidad que los argumentos escépticos a partir del enfrentamiento de las opiniones humanas llegan las dudas que proceden de la progresiva evolución de la conciencia histórica» (4). «La teoría de la evolución [en cuanto teoría de la evolución propia de la ciencia natural, pero entretejida con el conocimiento histórico-evolutivo de las configuraciones culturales] va unida necesariamente con reconocer la relatividad de la forma histórica de la vida. Ante la mirada que abarca la Tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta /43/ de cualquier forma singular de constituirse vida, religión y filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía que se haya propuesto expresar el nexo del mundo de manera concluyente en un nexo de conceptos, aún más profundamente que como lo hace la perspectiva del conflicto entre los sistemas» (6).

No hay duda, evidentemente, de *la verdad fáctica* de lo que ahí se dice. Pero la cuestión es si, tomado con *universalidad de principio*, puede ser correcto. Ciertamente, una visión del mundo y una filosofía como visión del mundo son formaciones culturales que aparecen y desaparecen en la corriente de la evolución de la humanidad; y su contenido espiritual está determinadamente motivado por el contexto histórico dado.

10. Cf. la recopilación *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, con exposiciones de W. Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch y otros; Reichel & Co., Berlin 1911.

Mas esto mismo vale también de las ciencias rigurosas. ¿Carecen *por ello* de validez objetiva? Un historicista completamente extremado quizá lo afirme: señalará el cambio de las perspectivas de la ciencia y cómo lo que hoy pasa por teoría demostrada mañana se reconocerá que no valía nada; y cómo hablan unos de leyes seguras cuando otros las llaman meras hipótesis y otros más, vagas ocurrencias, etc. A la vista de este cambio constante de las perspectivas de la ciencia, ¿no tendríamos realmente derecho a hablar de las ciencias no sólo como configuraciones culturales, sino como unidades objetivas de validez? Se ve en seguida que el historicismo, llevado con toda consecuencia, desemboca en el subjetivismo escéptico extremo. Las ideas «verdad», «teoría», «ciencia», perderían en tal caso, como todas las ideas, su validez absoluta. Que una idea posea validez querría decir que es un constructo espiritual fáctico que se considera válido y que determina el pensamiento con su vigencia fáctica. No habría validez en absoluto o «en sí», que es la que es incluso si nadie es capaz de llevarla a cabo y hasta si ningún hombre en toda la historia pudiera lograrla. No la habría, pues, tampoco para el principio de contradicción ni para lógica alguna –la cual, por cierto, resulta estar en pleno fluir en nuestra época–. Quizá al final ocurra que los principios lógicos que previenen la contradicción se conviertan en su contrario. Además, siendo consecuentes, ninguna de las proposiciones que estamos expresando y ni siquiera las posibilidades que consideramos, podrían tomarse como poseyendo consistencia válida, validez en sí, etc. No es preciso /44/ pasar adelante y repetir aquí discusiones que hemos ofrecido en otro lugar[11]. Bastará con esto para lograr que se acepte –por grandes que sean las dificultades que ofrezca a la comprensión esclarecedora la relación entre la vigencia fluyente y la validez objetiva, entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido– que hay que reconocer la diferencia y la oposición entre ambas cosas. Mas si concedemos la ciencia como idea válida, ¿qué razón tendríamos para no mantener al menos abierta la posibilidad de iguales diferencias entre lo históricamente vigente y lo válido en otros campos, tanto si las podemos comprender al modo de la «crítica de la razón» como si no? La historia y, en general, la ciencia empírica del espíritu, no puede de suyo hacer nada, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, para decidir si hay que distinguir entre religión como configuración cultural y religión como idea, o sea, como religión válida; entre el arte como configuración cultural y el arte válida; entre derecho histórico y derecho válido; y también, en fin, entre filosofía histórica y filosofía válida. No contribuye

11. En el tomo primero de mis *Investigaciones lógicas*.

en nada para decidir si hay o no que diferenciar entre lo uno y lo otro, o sea, dicho en términos platónicos, qué relación hay entre la idea y su forma fenoménica enturbiada. Y si las configuraciones espirituales pueden ser consideradas y juzgadas de veras desde las perspectivas de esas oposiciones de validez, la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales no es en absoluto asunto de la ciencia empírica. Desde luego, el matemático no se volverá a la historia para aprender algo acerca de la verdad de las teorías matemáticas; no se le ocurrirá relacionar la evolución histórica de las representaciones y los juicios matemáticos con la cuestión de la verdad. ¿Cómo habría de poder decidir el historiador sobre la verdad de los sistemas filosóficos que ha habido y, menos aún, sobre la posibilidad de la ciencia filosófica válida en sí? Y ¿qué podría aportar que hiciera vacilar al filósofo en la fe en su idea: en la de la *filosofía verdadera*? Quien niega un sistema determinado, tiene que aducir razones, no menos que quien niega la posibilidad ideal de todo sistema filosófico. Hechos históricos evolutivos, /45/ incluso los generalísimos que se refieren al modo de evolucionar los sistemas, pueden constituir razones, buenas razones. Pero las razones históricas sólo pueden dar de sí consecuencias históricas. Querer fundamentar o refutar ideas partiendo de hechos, es absurdo: *ex pumice aquam*, según la cita que trae Kant[12].

Así, pues, la historia no puede aducir nada relevante ni, en general, contra la posibilidad de la validez absoluta, ni, en especial, contra la posibilidad de la metafísica o cualquier filosofía absoluta, o sea, científica. Como tal ciencia histórica, ni siquiera puede jamás fundamentar la tesis de que *hasta ahora* no ha habido filosofía científica; tal cosa sólo la puede fundamentar partiendo de otras fuentes cognoscitivas, que, evidentemente, son ya filosóficas. Pues es claro que la misma crítica filosófica, en la medida en que realmente ha de aspirar a ser válida, es filosofía e implica en su sentido la posibilidad ideal de la filosofía sistemática como ciencia rigurosa. La tesis *incondicionada* que dice que es quimera cualquier filosofía científica, basándose en que los supuestos intentos milenarios hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo se equivoca debido a que una inferencia que va de unos pocos milenios de cultura superior al futuro ilimitado no es una buena inducción, sino porque es un

12. También Dilthey rechaza el escepticismo historicista; pero no comprendo cómo cree haber obtenido razones decisivas *contra* el escepticismo de su tan instructivo análisis de la estructura y los tipos de las visiones del mundo. Pues, como acabo de exponer, una ciencia empírica del espíritu no puede argumentar ni contra ni *a favor* de algo que pretende poseer validez objetiva. El asunto es distinto –y parece que esto es lo que mueve íntimamente su pensamiento– cuando cambiamos la actitud empírica, dirigida a la comprensión empírica, por la actitud fenomenológica, vuelta a lo esencial.

absoluto absurdo, como 2 × 2 = 5. Y ello por la razón que hemos ya ofrecido: si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva. Si cabe comprobar que los problemas se han planteado «sesgados», es que ha de ser posible rectificarlos y que haya problemas rectamente planteados–. Si la crítica prueba que la filosofía que ha ido surgiendo en la historia opera con conceptos confusos y ha cometido mezcolanzas conceptuales y paralogismos, es que es innegable –salvo que se caiga en lo absurdo que cabe, hablando idealmente, hacer claros y distintos los conceptos y mantenerlos diferenciados, y que, en el campo a que nos referimos, cabe hacer inferencias correctas, etc. Toda /46/ crítica justa y profunda da ya un medio para progresar: indica idealmente las metas y las vías correctas y, por tanto, señala en la dirección de la ciencia objetivamente válida. Naturalmente, hay que añadir a todo esto que el hecho de que una configuración espiritual, en tanto que *factum*, no se mantenga históricamente en pie, nada tiene que ver con la insostenibilidad en el sentido de la validez; lo cual, como cuanto llevo dicho, se aplica en todas las esferas de supuesta validez.

Lo que aún quizá confunda a los historicistas es la circunstancia de que, al introducirnos vitalmente en una configuración espiritual reconstruida por la ciencia histórica, en aquello que ella predominantemente mienta o significa y en las correspondientes conexiones de motivación, no sólo comprendemos su sentido íntimo sino que también podemos juzgar su valor relativo. Si nos sumimos asumiéndolas en las premisas de que disponía cierto filósofo histórico, es bien posible que podamos reconocer la relativa «consecuencia» de su filosofía y hasta admirarla, y que, por otro lado, disculpemos las inconsecuencias debidas a las trasposiciones de los problemas y las confusiones que eran inevitables dado el nivel en que se hallaban en su época la problemática y el análisis de los significados. Podemos estimar que fue un gran logro el éxito a la hora de resolver un problema científico que pertenece hoy a una clase de problemas que podría dominar fácilmente un estudiante de bachillerato. Cosa análoga rige en todos los campos. En cambio, desde luego que nos mantenemos en que los mismos principios de estas valoraciones relativas se hallan en las esferas ideales que el historiador *que valora* y no quiere meramente comprender evoluciones, sólo puede presuponer pero, como tal historiador, no fundamentar. La norma de lo matemático está en la matemática; la de lo lógico, en la lógica; la de lo ético, en la ética, etc. Tendría que buscar en estas disciplinas razones y métodos de fundamentación, si su meta era, precisamente, proceder en sus valoraciones de modo científico. Y si a este respecto no hay ciencias que se hayan desarrollado rigurosamente, enton-

ces es cuando valora apoyándose tan sólo en su propia responsabilidad, o bien como ético o como hombre de fe religiosa, pero no, por cierto, como historiador científico.

Al considerar, pues, el historicismo un error epistemológico que ha de ser rechazado, por sus absurdas consecuencias, tan tajantemente como el naturalismo, quiero subrayar expresamente que reconozco en plenitud el enorme valor que tiene la historia, en el sentido más amplio, para el filósofo. /47/ El descubrimiento del espíritu colectivo es para él tan importante como el descubrimiento de la naturaleza. Incluso sucede que, para el filósofo, profundizar en la vida general del espíritu ofrece un material más originario y, por lo mismo, más fundamental que el que proporciona profundizar en la naturaleza. Pues el reino de la fenomenología, en tanto que doctrina de esencias, se extiende en seguida del espíritu individual al campo entero del espíritu general, y si Dilthey ha hecho valer de manera tan impresionante el hecho de que la psicología psicofísica no es la que puede servir de «base de las ciencias del espíritu», diría yo que sólo y únicamente la doctrina fenomenológica de esencias es la que puede fundamentar una filosofía del espíritu.

* * *

Pasamos ahora a considerar el sentido y el derecho de la filosofía como visión del mundo, para confrontarla luego con la filosofía como rigurosa ciencia. La filosofía moderna como visión del mundo* es hija, como ya se ha indicado, del escepticismo historicista. Normalmente, se detiene éste ante las ciencias positivas, a las que, inconsecuente como lo es siempre el escepticismo, atribuye real valor de validez. La filosofía como visión del mundo supone, según esto, todo el conjunto de las ciencias particulares como tesoro de verdades objetivas; y en la medida en que fija su meta en satisfacer en lo posible nuestra necesidad de conocimiento concluyente y unificador, que todo lo conceptúe y lo comprenda, considera todas las ciencias particulares como sus fundamentos. En ocasiones, atendiendo a ello, se llama a sí misma filosofía científica, dado que edifica sobre ciencias firmes. Sin embargo, como al carácter científico de una disciplina no sólo pertenece, bien entendido, la cientificidad de las bases, sino también la cientificidad de los problemas que suministran las metas, la cientificidad de los métodos y, en especial, cierta armonía lógica entre los problemas rectores, de una parte, y esas bases y esos métodos, precisamente, de la otra, el mero nombre de /48/ filosofía científica dice poco. Y, en

* Nota al margen en el ejemplar personal: «Cf. la definición de Lotze de la tarea de la filosofía, *Dictados de lógica* <= R. H. Lotze, *Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, 1883, p. 85: en lo esencial filosofía como visión del mundo».

general, no se lo toma con plena seriedad. La mayor parte de los filósofos que buscan una visión del mundo notan muy bien que algo no funciona en su filosofía respecto de la pretensión de rigor científico, y los hay que confiesan abierta y sinceramente el rango cuando menos científicamente bajo de sus resultados. Sin embargo, estiman muy alto el valor de esta índole de filosofía que justamente quiere ser más visión del mundo que ciencia del mundo; y tanto más alto lo estiman cuanto más escépticos son -precisamente por influencia del historicismo- a propósito del aspirar a ciencia filosófica rigurosa del mundo. Sus motivos, que al mismo tiempo definen mejor el sentido de la filosofía como visión del mundo, son aproximadamente los siguientes.

Toda gran filosofía no es sólo un hecho histórico, sino que tiene también una gran función, una función teleológica de índole del todo peculiar, en la evolución de la vida espiritual de la humanidad; es un supremo ascenso de la experiencia de la vida, de la formación humana y de la sabiduría de su tiempo. Permanezcamos por un instante aclarando estos conceptos.

La *experiencia*, como hábito personal, es el precipitado de los actos pasados, en el curso de la vida, que se han ejecutado en la actitud experiencial natural. Está esencialmente condicionado por el modo como la personalidad –esta especial individualidad– se deja motivar por actos de su propia experiencia y, no menos, por cómo deja que influyan en ella, prestándoles el propio asentimiento o rehusándoselo, las experiencias ajenas y que le son trasmitidas. Por lo que concierne a los actos cognoscitivos que abarca el rótulo experiencia, cabe que sean conocimientos de toda índole referentes a la existencia natural: bien percepciones simples y los demás actos de conocimiento inmediatamente intuitivo, bien los actos intelectuales que se fundan en ellos en diferentes niveles de elaboración y legitimación lógica. Pero no basta con esto. También tenemos experiencias referidas a obras de arte y al resto de valores de belleza; y no menos, experiencias de valores éticos, ya sobre la base de nuestro propio comportamiento ético o porque penetramos intuitivamente en el de los demás. Y lo mismo respecto de bienes, de lo prácticamente provechoso, de lo técnicamente útil. En resumen, no sólo hacemos experiencias teóricas sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra que estas últimas remiten, como a sus bases intuitivas, a vivencias estimativas y desiderativas. Y también sobre tales experiencias se levantan conocimientos empíricos de dignidad superior, lógica. /49/ De acuerdo con esto, quien tiene experiencias de todas clases o, como decimos, el hombre «*bien formado*», no sólo tiene experiencia del mundo, sino también experiencia o «*formación*» religiosa, estética, ética, política, técnico-práctica, etc. Sin embargo, empleamos esta palabra,

«formación» –que, desde luego, ha decaído mucho de su concepto–, en la medida en que disponemos de su antónimo («carencia de formación»), sólo para las formas de valor relativamente superior del hábito descrito. A niveles de valor especialmente altos es a los que se refiere la palabra, pasada de moda, *sabiduría* (sabiduría mundana, sabiduría de la vida y el mundo), y también, sobre todo, la expresión que ahora se prefiere: *visión del mundo* y la vida o, sencillamente, visión del mundo.

En este sentido, a la sabiduría o visión del mundo habremos de considerarla componente esencial de ese hábito humano, aún más valioso, que se nos presenta en la idea de la excelencia acabada y que designa el ser experto de manera habitual respecto de todas las direcciones posibles de la humana actitud: la cognoscitiva, la estimativa y la volitiva. Porque es evidente que va a una con este ser experto la capacidad, bien formada, de juzgar racionalmente (de poder justificar expresamente las propias actitudes) sobre los objetos de tales actitudes: el mundo en torno, los valores, los bienes, las acciones, etc. Lo cual presupone sabiduría y pertenece, a la vez, a sus formas superiores.

La sabiduría o visión del mundo, en este sentido determinado pero que encierra una pluralidad de tipos y de grados de valor, no es (no necesitamos desarrollarlo más) mero logro de la personalidad aislada –que, por su parte, es una abstracción–: pertenece a la comunidad cultural y la época, y respecto de sus formas mejor acuñadas, hace buen sentido hablar no sólo de formación y visión del mundo de un individuo determinado sino de las de la época. Esto es especialmente verdadero a propósito de las formas que paso a tratar.

Captar intelectualmente la sabiduría viva en una gran personalidad filosófica, interiormente riquísima pero aún para sí misma oscura y no conceptualizada, abre la posibilidad de elaborarla lógicamente, o sea, de emplear, en un nivel cultural muy alto, la metodología lógica formada en las ciencias rigurosas. Va de suyo que el contenido global de estas ciencias, que se alzan, desde luego, ante el individuo como exigencias vigentes del espíritu colectivo, cae, en este nivel, dentro de los cimientos de una formación o una visión del mundo valiosa. Al /50/ experimentar no sólo captación conceptual sino desarrollo lógico y todo tipo de elaboración intelectual los motivos formativos de la época vivos y, por lo mismo, dotados de mayor fuerza de convicción, y al ser llevados los resultados así obtenidos a unificación científica y consecuente culminación, mediante combinaciones con nuevas intuiciones y evidencias intelectuales que afluyen, se da lugar a una ampliación y un crecimiento extraordinarios de la sabiduría que originalmente no estaba conceptualizada. Surge una *filosofía como visión del mundo*, que da en los grandes sistemas la respuesta

relativamente más perfecta a los enigmas de la vida y el mundo; es decir, que lleva a solución y esclarecimiento satisfactorio, del mejor modo posible, las discordancias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida, que la experiencia, la sabiduría, la mera visión del mundo y la vida, no pueden superar. La vida espiritual de la humanidad, con su muchedumbre de formaciones siempre nuevas, de siempre nuevos combates espirituales, nuevas experiencias, nuevas valoraciones y nuevos planteamientos de metas, sigue, sin embargo, avanzando; con el horizonte ampliado de la vida, en el que entran todas las nuevas configuraciones espirituales, cambian la formación, la sabiduría y la visión del mundo; cambia la filosofía, que sube a cimas cada vez más elevadas.

En la medida en que el valor de la filosofía como visión del mundo y, por tanto, el del afán de tal filosofía, está en primer término condicionado por el valor de la sabiduría y el afán de obtenerla, apenas es precisa una consideración especial de la meta que se propone. Si se capta el concepto de sabiduría tan ampliamente como lo hemos hecho nosotros, expresa ésta entonces un componente esencial del ideal de la excelencia consumada que es accesible de acuerdo con el criterio de la fase correspondiente de la vida de la humanidad; con otras palabras: un escorzo concreto relativamente perfecto de la idea de la *humanidad*. Es claro, pues, cómo todos deben esforzarse por ser personalidades excelentes en todos los sentidos y en todo lo posible: excelentes en todas las direcciones básicas de la vida, que, por su parte, se corresponden con las especies fundamentales de las actitudes posibles; y, por tanto, «expertos» en cada una de estas direcciones en el mayor grado posible, «sabios» en el mayor grado posible en todas y por ello también «amantes de la sabiduría» en el mayor grado posible. Idealmente, cada hombre que se esfuerza es necesariamente «filósofo» en el sentido original de la palabra.

Como se sabe, de las reflexiones naturales sobre las mejores vías para alcanzar la alta meta de la humanidad y, al mismo tiempo, con ella, de la perfecta sabiduría, surgió un arte: el arte del /51/ hombre virtuoso o excelente. Si, como es regular, se la define como arte de la acción correcta, es evidente que llegamos a lo mismo. Pues la acción consecuentemente excelente en la que aquí se piensa, remite al carácter práctico excelente, y éste presupone la perfección como hábito tanto en sentido axiológico como intelectual. A su vez, el empeño consciente por la perfección presupone empeño por la sabiduría en todas sus facetas. En sentido material, esta disciplina remite al que se esfuerza a los distintos grupos de valores que todo individuo que actúa tiene que reconocer como vigencias vinculantes y suprasubjetivas en las ciencias, las artes, la religión, etc. Uno entre estos valores supremos es la idea misma de tal sabiduría y tal exce-

lencia perfecta. Como es natural, esta arte ética, ya se la cultive en modo más popular o más científico, entra también en el ámbito de la filosofía como visión del mundo; la cual, a su vez, a una con todos sus dominios, tal como ha surgido en la conciencia colectiva de su tiempo, se planta ante el individuo dotada de fuerza de convicción como vigencia objetiva; tiene que convertirse en una potencia formativa de la mayor importancia: en un punto de irradiación de energías formativas de sumo valor para las personalidades más valiosas de la época.

* * *

Tras haber hecho plena justicia al alto valor de la filosofía como visión del mundo, podría parecer que nada nos habría de detener para recomendar *incondicionalmente* el afán por tal filosofía.

Pero quizá se pueda mostrar que, respecto de la idea de la filosofía, hay que dar satisfacción a otros valores que, *desde ciertas perspectivas*, son superiores: los de la *ciencia filosófica*. Hay que pensar en lo siguiente. Nuestra consideración se realiza desde la altura de la cultura científica de nuestro tiempo, que es un tiempo de poderosas fuerzas de las ciencias rigurosas objetivadas. Para la conciencia moderna, las ideas formación o visión del mundo y ciencia –entendida como idea práctica– se han separado tajantemente, y quedan separadas desde ahora por toda la eternidad. Cabe que lo lamentemos, pero hemos de aceptarlo como un hecho pleno de eficacia que ha de determinar nuestras actitudes prácticas. Las /52/ filosofías históricamente dadas fueron, sin duda, filosofías como visiones del mundo, en la medida en que el afán de sabiduría dominaba a sus creadores; pero eran asimismo, por igual, filosofías científicas, en la medida en que también la meta de la ciencia rigurosa estaba viva en ellas. Ambas metas o no estaban aún en absoluto separadas o no lo estaban tajantemente. Confluían en el empeño práctico; y, además, se hallaban a distancia finita, por más altas que las sintiera el que se esforzaba por alcanzarlas. Esto ha cambiado radicalmente desde que se ha constituido una *universitas* de ciencias rigurosas* supratemporal. Generación tras generación se trabaja con entusiasmo en el imponente edificio de la ciencia, y cada cual le añade su modesto pedazo, siempre con la conciencia de que el edificio es infinito y jamás estará terminado. Es verdad que la visión del mundo también es una «idea», pero es la de una meta que se encuentra en lo finito: es la de algo que, en la vida del individuo, cabe realizar por principio en el modo de una aproximación continua; de la misma manera que la moralidad, que perdería su sentido si fuera la idea de un infinito por principio transfinito.

* En el ejemplar personal, inserción tras «rigurosas»: «en cuanto ideas».

La «idea» de la visión del mundo es además una para cada tiempo, como se echa de ver inmediatamente por el análisis de su concepto que arriba hemos hecho. La «idea» de la ciencia, en cambio, es supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época. Ahora bien, estas diferencias comportan diferencias esenciales en lo que hace a la dirección práctica hacia las metas respectivas. En general, nuestras metas vitales son de doble índole: unas, para el tiempo; las otras, para la eternidad; unas, al servicio de nuestra propia perfección y de la de nuestros contemporáneos; las otras, al de la perfección también de los que vivan después de nosotros, hasta las más lejanas generaciones. Ciencia es título de valores absolutos, intemporales. Cada uno de tales valores, una vez que es descubierto, queda perteneciendo al tesoro de los valores de *toda* la humanidad posterior y es evidente que también determina el contenido material de la idea de formación, sabiduría, visión del mundo, como, asimismo, el de la filosofía como visión del mundo.

Así, pues, se separan tajantemente la filosofía como visión del mundo y la filosofía científica, como dos ideas que en cierto modo están relacionadas pero que no se pueden confundir. Y hay además que prestar atención al hecho de que la primera no es, por cierto, la realización imperfecta, en el tiempo, de la última. Pues si tenemos razón, /53/ hasta ahora no hay aún realización alguna de aquella idea, o sea, no hay en acto, en curso, una filosofía como ciencia rigurosa: un «sistema doctrinal» que, aun incompleto, haya aparecido objetivamente en el espíritu unitario de la comunidad de los investigadores de nuestra época. En cambio, filosofías como visiones del mundo las ha habido hace ya milenios. Cabe, sin embargo, decir que las realizaciones de estas ideas (presupuestas por ambas) se aproximan asintóticamente la una a la otra en lo infinito y se superpondrían si quisiéramos representarnos en la ficción lo infinito de la ciencia como un «punto infinitamente lejano». En correspondencia, habría que captar el concepto de filosofía con la suficiente amplitud como para que abarcara, junto a las ciencias específicamente filosóficas, todas las ciencias particulares, una vez que, gracias al esclarecimiento y la evaluación que reciban de la crítica de la razón, se hayan convertido en filosofías.

Si tomamos estas dos distintas ideas como contenidos de metas vitales, cabe entonces, frente al esfuerzo por la visión del mundo, otro empeño investigador muy diferente, el cual, con plena conciencia de que la ciencia nunca puede ser la creación perfecta de uno solo, pone, sin embargo, máxima energía en colaborar, trabajando con otras personas que piensan igual, para que irrumpa y se desarrolle luego paso a paso la filosofía científica. La gran cuestión del presente es, junto a la separación clara, la estimación relativa de estas metas y también la de su compatibilidad práctica.

Hay que confesar, de entrada, que, desde la perspectiva de los individuos que filosofan, no se puede dar decisión alguna práctica que valga universalmente, ni a favor de un modo del filosofar, ni a favor del otro. Unos son predominantemente hombres de teoría, inclinados por naturaleza a buscar su vocación en la investigación rigurosamente científica, en cuanto el dominio que los atrae ofrece alguna buena perspectiva para semejante investigación. Y puede ser que el interés, hasta el interés apasionado en ese dominio, proceda de necesidades anímicas, por ejemplo, de la necesidad de tener una visión del mundo. Las cosas, en cambio, suceden de otro modo en lo que concierne a las naturalezas estéticas y prácticas (artistas, teólogos, juristas, etc.). Ven éstos su vocación en realizar ideales estéticos o prácticos, o sea, ideales de una esfera extrateórica. Contamos entre tales personas a los investigadores y los escritores teólogos, juristas, técnicos en el más amplio sentido de la palabra, en la medida en que sus escritos no promueven la teoría pura /54/ sino que quieren primordialmente influir en la praxis. Es verdad que en la misma realidad de la vida la separación no llega a ser absolutamente neta; y justamente en una época en la que los motivos prácticos predominan pujantes, una naturaleza teórica podrá ceder a la fuerza de tales motivos en mayor medida de la que permitiría su vocación teórica. Aquí se encierra un gran peligro especialmente para la filosofía de nuestros tiempos.

Pero la cuestión hay que plantearla no sólo desde el punto de vista del individuo sino desde el de la humanidad y la historia, en cuanto tomamos en consideración cuánto significa para el desarrollo de la cultura, para la posibilidad de la realización en constante progreso de la idea eterna de la humanidad –no del hombre *in individuo*– que se resuelva la pregunta prevalentemente en uno u otro sentido; en otras palabras, si la tendencia hacia una especie de filosofía domina por completo la época y lleva a morir a la otra, digamos, por ejemplo, a la filosofía científica. También ésta es una cuestión práctica. Pues la influencia histórica que ejercemos y, con ella, nuestras responsabilidades éticas, llegan hasta la vastedad inmensa del ideal ético: hasta lo que caracteriza la idea del desarrollo de la humanidad.

Está claro en qué sentido se plantearía la decisión de la que hablamos para una naturaleza teórica, *en el caso* de que existieran ya inicios indudables de doctrina filosófica. Miremos otras ciencias. Toda la «sabiduría» matemática o científiconatural y toda doctrina de sabiduría en estos campos, donde tan naturalmente prolifera, ha perdido sus derechos una vez que se ha fundado con validez objetiva la correspondiente doctrina teórica. La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender. Antes de que existiera ciencia rigurosa, el

empeño por obtener sabiduría científiconatural no carecía de justificación y no es que haya quedado desacreditado ulteriormente en lo que hace a su tiempo. Coaccionado por la vida, en medio de la necesidad práctica, no podía el hombre esperar a tomar postura hasta que, a lo mejor milenios después, hubiera ciencia, incluso suponiendo que ya conociera la idea de la ciencia rigurosa.

Ahora bien, de otra parte, una ciencia, por exacta que sea, sólo ofrece un sistema doctrinal limitadamente desarrollado, rodeado por un horizonte infinito de ciencia que aún no se ha vuelto real. ¿Cuál debe tenerse por la meta correcta, en lo que hace a este horizonte: el fomento de la doctrina rigurosa o la «intuición», la «sabiduría»? El hombre teórico, 55/ el investigador vocacional de la naturaleza, no dudará en la respuesta. Allí donde la ciencia puede hablar, aunque tarde siglos en hacerlo, rechazará con menosprecio vagas «intuiciones». Estimaría un pecado contra la ciencia *recomendar* que se esbozaran «intuiciones» o visiones de la naturaleza. Es seguro que así defiende un derecho de la humanidad del futuro. Su grandeza, la continuidad y la plenitud de fuerza de su desarrollo progresivo, las deben las ciencias rigurosas no precisamente en último término justo al radicalismo de este modo de pensar. Desde luego que todos los investigadores exactos se construyen «visiones» y lanzan la vista más allá de lo firmemente fundado con intuiciones, presentimientos y conjeturas; pero sólo lo hacen con intención metódica y para diseñar nuevos fragmentos de doctrina rigurosa. Esta actitud no excluye, como sabe muy bien el mismo investigador de la naturaleza, que la experiencia en el sentido precientífico desempeñe un gran papel dentro de la técnica de la ciencia natural, si bien unida a evidencias intelectuales de la ciencia. Las tareas técnicas quieren ser resueltas; la casa, la máquina, deben ser construidas; no cabe esperar hasta que la ciencia natural pueda suministrar información exacta sobre todo lo que es pertinente para estas cuestiones. El técnico, como hombre de praxis, decide, pues, de modo distinto a como lo hace el teórico de la ciencia natural. Toma de éste la doctrina y toma de la vida la «experiencia».

No sucede exactamente lo mismo con la filosofía científica, precisamente porque ni siquiera se ha constituido un comienzo de doctrina científicamente rigurosa, y la filosofía trasmitida por la historia (igual que la que se halla viva y en desarrollo) que se hace pasar por tal, a lo sumo es un producto semicientífico o, más bien, una mezcolanza indiscriminada de visión del mundo y conocimiento teórico. Y por otra parte, tampoco aquí, por desgracia, podemos esperar. La carencia de filosofía, como carencia de una visión del mundo, ejerce su coacción sobre nosotros. Y va creciendo a medida que se extiende el ámbito de las ciencias positivas. La

masa inmensa de hechos científicamente «explicados» con la que estas ciencias nos proveen, no puede aquí ayudarnos, ya que, por principio, con las ciencias todas, trae consigo una dimensión de enigmas cuya solución se nos vuelve una cuestión vital. Las ciencias de la naturaleza no nos han despejado ni en un solo punto los enigmas de la realidad efectiva; de la realidad en la que vivimos, nos movemos y existimos. La fe universal en que su función es suministrar justamente *eso*, sólo que aún no han llegado a extenderse lo suficiente; la /56/ opinión de que por principio pueden lograr tal cosa, se ha revelado, para quienes tienen vista profunda, como una superstición. La necesaria separación entre la ciencia natural y la filosofía (como ciencia que por principio tiende a otros objetivos aunque está en relación esencial, en algunos terrenos, con la ciencia natural) va en camino de imponerse y aclararse. Para hablar con Lotze: «Calcular el curso del mundo no quiere decir comprenderlo». Pero nuestra situación no es mejor en lo que hace a las ciencias del espíritu. «Comprender» la vida espiritual de la humanidad es, desde luego, algo grande y hermoso; pero, desgraciadamente, tampoco esta comprensión puede ayudarnos, y no se la debe confundir con la comprensión filosófica, destinada a revelarnos los enigmas del mundo y la vida.

Las carencias espirituales de nuestra época se han vuelto, en efecto, insoportables. ¡Ojalá lo que perturbara nuestra tranquilidad sólo fuera la oscuridad teórica sobre el sentido de las «realidades» que investigan las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, o sea, la cuestión de en qué medida en ellas se conoce ser en sentido último, más la de qué deba considerarse tal ser «absoluto» y la de si algo de tal estilo se puede conocer! Más bien de lo que adolecemos es de la más radical carencia *vital*: una carencia, una miseria que no remite en punto alguno de nuestra vida. La vida toda es tomar actitudes; todo tomar una actitud se encuentra bajo un deber, bajo cierta jurisdicción respecto de lo que es válido o no es válido, según presuntas normas de validez absoluta. Mientras estas normas no se impugnaron y no fueron amenazadas por ningún escepticismo que les hiciera burla, sólo había *una* cuestión vital: como satisfacerlas en la práctica de la mejor manera posible. ¿Qué sucede ahora, en cambio, cuando todas y cada una de las normas se niegan o se falsean empíricamente y se las desposee de su validez ideal? Naturalistas e historicistas combaten por la visión del mundo, aunque los dos, desde lados diferentes, trabajan por tergiversar las ideas interpretándolas como hechos y por cambiar toda la realidad, toda la vida, en una mezcolanza incomprensible de «hechos», sin idea alguna. La superstición del hecho les es a todos común.

Es seguro que no podemos esperar. Tenemos que tomar postura; tenemos que procurar mitigar las desarmonías de nuestra actitud respecto de

la realidad: de la realidad de la vida que tiene para nosotros significado y en la que hemos *nosotros* de tener significado: tenemos que mitigarlas en una «visión del mundo y la vida» racional aunque no científica. ¿Y no habremos de estar agradecidos al filósofo cosmovisional si nos ayuda en esta tarea?

/57/ Por más verdad que hay en lo que acabo de hacer valer y por menos que queramos prescindir de la elevación y del alivio del ánimo que nos ofrecen las filosofías viejas y nuevas, hay que insistir, por el otro lado, en no olvidar la responsabilidad que tenemos para con la humanidad. No nos es lícito dar la espalda, por mor del tiempo, a la eternidad; para aliviar nuestra necesidad no nos es lícito dejar en herencia a nuestros descendientes, como un mal que ya no se pueda eliminar, carencias amontonadas sobre carencias. La carencia, la necesidad, procede aquí de la ciencia; y sólo la ciencia puede superar definitivamente la necesidad que procede de la ciencia. Aunque la crítica escéptica de los naturalistas y los historicistas disuelva en absurdo, en todos los terrenos del deber, la auténtica validez objetiva; aunque hagan obstáculo oscuros conceptos reflexivos, que no concuerdan entre ellos aun habiendo surgido naturalmente, y, en consecuencia, ciertos problemas equívocos o mal planteados estorben la comprensión de la realidad y la posibilidad de adoptar ante ella una actitud racional; y aunque una actitud metódica especial, exigida para una clase grande de ciencias, ejercida rutinariamente, se vuelva incapacidad de pasar a otras actitudes, y vayan de la mano de semejantes prejuicios ciertos absurdos en la captación del mundo que opriman el alma; contra todos estos y otros males semejantes sólo hay *una* cura: la crítica científica y, además, la ciencia radical, que empieza desde abajo, que se funda en bases seguras y avanza con rigurosísimo método: la ciencia filosófica por la que aquí abogamos. Que las visiones del mundo se combatan unas a otras; sólo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad.

* * *

Por tanto, sea cual sea el nuevo giro que adopte la filosofía, está fuera de cuestión que no cabe que abandone la voluntad de ser ciencia rigurosa. Lo que más bien debe hacer es plantarse como ciencia teórica frente a los esfuerzos prácticos encaminados a las visiones del mundo y *separarse* de ellos de manera plenamente consciente. En efecto, es preciso rechazar aquí cualquier intento de mediar. Quizá los portavoces de la nueva filosofía como visión del mundo objeten que perseguir ésta no tiene por qué significar el abandono de la idea de la ciencia rigurosa. Dirán que el que practique correctamente la filosofía como visión del mundo /58/ no sólo será científico al fundamentarla, o sea, al usar todos los datos de las ciencias particulares rigurosas como elementos firmes de su cons-

trucción, sino que también practicará métodos científicos y aprovechará gustoso cualquier posibilidad que se le presente para fomentar de modo rigurosamente científico los problemas filosóficos; sólo que, en contraste con la pusilanimidad y el escepticismo metafísicos de la época precedente, también perseguirá con valiente arrojo los problemas metafísicos supremos, a fin de alcanzar la meta de una visión del mundo que satisfaga armoniosamente al entendimiento y al ánimo conforme a la altura de nuestro tiempo.

En la medida en que esta respuesta se piensa como mediación destinada a borrar la línea que separa la filosofía como visión del mundo y la filosofía científica, tenemos que elevar nuestra protesta. A lo único a lo que tal cosa puede llevar es a enervar y debilitar el impulso científico y a alentar textos sólo aparentemente científicos, deficientes desde el punto de vista de la probidad intelectual. No caben compromisos, como tampoco caben en ninguna otra ciencia. No podemos seguir esperando resultados teóricos cuando se vuelve *dominante* el afán por obtener una visión del mundo y engaña con sus formas científicas incluso a las naturalezas teóricas. Allí donde, por milenios, los mayores espíritus científicos, dominados apasionadamente por la voluntad de ciencia, no han obtenido en filosofía ni un solo fragmento de doctrina pura, pero, eso sí, cuanto de grande han rendido, aunque no perfectamente maduro, lo han logrado únicamente debido a esa voluntad, los filósofos que buscan una visión del mundo no pueden pensar que van a fomentar la ciencia filosófica como de paso y que hasta la van a fundamentar definitivamente. Ellos, que ponen su meta en lo finito, que quieren tener su sistema, y lo quieren además a tiempo de poder vivir según él, no están en modo alguno llamados a semejantes logros. Lo único que cabe es renunciar con toda probidad a la pretensión de que la misma filosofía como visión del mundo sea ciencia; con lo que, al mismo tiempo, terminará de desorientar a los espíritus y obstaculizar el progreso de la filosofía científica –cosa que es seguro que va contra sus puras intenciones–.

Que su meta ideal siga siendo puramente la visión del mundo, que justamente, por su esencia misma, no es ciencia. No puede dejarse desconcertar por el fanatismo de la ciencia, tan excesivamente extendido en nuestro tiempo, que menosprecia como «acientífico» cuanto no se puede demostrar con «exactitud científica». /59/ La ciencia es *un* valor entre otros valores con los mismos derechos. Arriba hemos aclarado que, en especial, el valor de la visión del mundo se alza enteramente sobre una base propia y que hay que juzgarla hábito y logro de la personalidad individual; mientras que, en cambio, la ciencia debe considerarse logro del trabajo colectivo de las generaciones de investigadores. Y del mismo

modo que tienen diferentes fuentes de su valor respectivo, también tienen funciones distintas y maneras diferentes de actuar y enseñar. La filosofía como visión del mundo enseña tal y como enseña la sabiduría: una personalidad se dirige a otra personalidad. Por tanto, al estilo de *esta* filosofía sólo puede dirigirse enseñando al círculo amplio del espacio público el que posee esta vocación por su modo de ser y por una sabiduría propia especialmente señalados, o el que está al servicio de altos intereses prácticos –religiosos, éticos, jurídicos, etc.–. La ciencia, en cambio, es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. Su contribución enriquece el tesoro de vigencias eternas que han de constituir una bendición para la humanidad. Lo cual es cierto en una medida excepcionalmente grande, como arriba vimos, respecto de la ciencia filosófica.

Sólo una vez que se haya impuesto en la conciencia de la época la separación tajante de una y otra filosofía cabe empezar a pensar que la filosofía tome la forma y el lenguaje de la ciencia auténtica y reconozca que es una imperfección lo que tantas veces se le alaba e imita: la profundidad. Tal profundidad es señal del caos que la auténtica ciencia quiere convertir en un cosmos, en un orden sencillo, completamente claro y desenmarañado. En la medida en que logra su verdadera doctrina, la ciencia auténtica no sabe nada de profundidades. Cada fragmento de ciencia acabada es una totalidad de pasos intelectuales, cada uno de los cuales es de evidencia inmediata, o sea, en absoluto profundo. La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. Acuñar de nuevo, en configuraciones racionales unívocas, lo que la profundidad adivina, es el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias rigurosas. Las ciencias exactas tuvieron también sus largos periodos de profundidad; y del mismo modo que ellas se abrieron paso en los combates del Renacimiento hasta emerger del nivel de la profundidad al de la claridad científica, me atrevo a esperar que lo mismo hará la filosofía en los combates del presente. Pero para ello sólo se necesita la /60/ correcta seguridad respecto de la meta y una gran voluntad, dirigida con plena conciencia a esa meta y poniendo en juego todas las energías científicas disponibles. Se llama a nuestro tiempo un tiempo de decadencia. No puedo estimar que esta acusación esté justificada. Difícilmente se hallará en toda la historia otra época en la que se haya movilizado tal suma de fuerzas de trabajo, que se han puesto manos a la obra con tan buen éxito. No podemos siempre aprobar las metas; incluso lamentamos que en tiempos más tranquilos, en los que la vida ha sido más placentera, haya florecido la vida espiritual en modos de los que no podemos encontrar ni esperar afines en el nuestro. Y sin embargo, aunque lo que se quiere una y

otra vez en nuestra época pueda disgustar al sentido estético, mucho más inclinado a la belleza ingenua de lo que crece libre, ¡qué enormes valores hay en la esfera de la voluntad, siempre y cuando, simplemente, las grandes voluntades hallan las metas correctas! Sería hacer gran injusticia a nuestro tiempo atribuirle imaginativamente voluntad de metas bajas. El que logra suscitar fe, el que consigue provocar comprensión y entusiasmo por la grandeza de una meta, fácilmente hallará las fuerzas que se dirijan a ella. Pienso que nuestro tiempo, por su vocación, es una época grande: sólo que adolece del escepticismo que ha desbaratado los antiguos ideales no aclarados. Y por ello adolece también, precisamente, de que el desarrollo y el poder de la filosofía son mínimos: de que aún no está extendida, de que aún no es lo bastante científica como para poder superar el negativismo escéptico (que a sí mismo se llama positivismo) con el positivismo verdadero. Nuestra época sólo quiere creer en «realidades». Ahora bien, su realidad más poderosa es la ciencia; de modo que la ciencia filosófica es lo que más necesita nuestro tiempo.

Pero cuando nos volvemos hacia esta gran meta interpretando el sentido de nuestra época, tenemos que tener muy claro que sólo podemos alcanzarla de una manera: si con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, no aceptamos nada previamente ya dado; si no dejamos vigente, para empezar, nada tradicional ni dejamos que nos ciegue ningún nombre, por grande que sea, sino, antes bien, intentamos ganar los comienzos entregándonos con libertad a los problemas mismos y a lo que ellos exigen.

Desde luego que necesitamos la historia; pero no, por cierto, al modo de los historiadores: para perdernos en las relaciones evolutivas /61/ en las que se han formado las grandes filosofías; la necesitamos para dejar que ella misma, según su propia enjundia espiritual, actúe sobre nosotros estimulándonos. De hecho, brota para nosotros de las filosofías históricamente dadas, cuando las miramos por dentro, cuando logramos penetrar en el alma de sus palabras y teorías, *vida* filosófica, con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vivas. Pero no nos volvemos filósofos gracias a las filosofías. Permanecer pendientes de lo historiográfico, sumirse en el trajín de la actividad crítico-histórica y querer alcanzar ciencia filosófica en el desempeño ecléctico o en algún anacrónico renacimiento, sólo da de sí intentos sin la menor esperanza. *El impulso para investigar tiene que partir no de las filosofías sino de las cosas y los problemas.* Pero la filosofía es, por su esencia, ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los ῥιζώματα πάντων. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos. Sobre todo, no puede descansar hasta haber ganado *sus* comien-

zos absolutamente claros, o sea, sus problemas absolutamente claros, los métodos predelineados en el sentido propio de estos problemas y el campo de trabajo del todo básico: el campo de las cosas dadas con absoluta claridad. Lo único que *nunca* cabe es desistir de la carencia radical de prejuicios y, por ejemplo, identificar de entrada tales «cosas» con «hechos» empíricos, o sea, enceguecerse ante las ideas, cuando en realidad éstas están dadas absolutamente en intuición inmediata con tal amplitud. Seguimos estando bajo el imperio de demasiados prejuicios procedentes del Renacimiento. Al que verdaderamente carece de ellos le es igual que una determinada averiguación provenga de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso. No hace falta exigir ver con los propios ojos sino, más bien, no eliminar mediante la interpretación y por la presión de los prejuicios lo que se ve. Dado que en las ciencias más impresionantes de la Modernidad –las físico-matemáticas–, la que externamente es la mayor parte del trabajo se realiza con métodos indirectos, tendemos demasiado a sobrevalorar los métodos indirectos y a desconocer el valor del captar directamente. Pero precisamente está en la esencia de la filosofía, en la medida en que ésta retrocede a los orígenes últimos, el hecho de que su trabajo científico se mueve en esferas de intuición directa; y el mayor paso que tiene que dar nuestro tiempo consiste en reconocer que con la /62/ intuición filosófica, en el recto sentido, con la *captación fenomenológica de las esencias*, se abren un infinito campo de trabajo y una ciencia que, sin ningún método de simbolización indirecta y matematización, sin el aparato de las inferencias y las pruebas, alcanza, pese a todo ello, una multitud de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *todo* el resto de la filosofía.

DOS FRAGMENTOS PARA EL PROYECTO DE UN PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN DE *INVESTIGACIONES LÓGICAS* (SEPTIEMBRE DE 1913)

TRADUCCIÓN DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Presentación

Agustín Serrano de Haro

Nada más terminada la redacción de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en abril de 1913, Husserl volvió con un renovado ímpetu sobre la antigua tarea de revisar en profundidad *Investigaciones lógicas.* La nueva edición de la gran obra inaugural del pensamiento fenomenológico –agotada hacía años en las librerías– debía aparecer, si no a la altura del nuevo planteamiento de la fenomenología trascendental, sí al menos libre de discordancias graves con ella. Pero la empresa se reveló ímproba, y aun esto sea quizá decir poco. En septiembre de 1913, tras unas vacaciones de verano dedicadas a la reelaboración de la Sexta Investigación, Husserl se dispuso a la redacción del prólogo introductorio que tanto bien habría hecho en su momento a la comprensión inicial de la obra –escribía ahora el autor, con más de una década de demora–.

En octubre de 1913 aparecerá la esperada nueva edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* y de la primera parte del segundo volumen de la obra, es decir, las cinco primeras investigaciones lógicas. Pero hacia el final del prólogo que consta en esta segunda edición, y que es breve, básicamente informativo de las variaciones introducidas y los criterios seguidos, se remitía Husserl a un epílogo posterior que estaría destinado a «exponer en forma general las habituales malas inteligencias de mis esfuerzos filosóficos y de sus orígenes históricos». El epílogo así anunciado era, pues, en verdad, ese prólogo más ambicioso y aún inacabado. En el ánimo de su autor, esta presentación general de la obra en su conjunto no había de limitarse a unas meras palabras proemiales o conclusivas o exhortativas, sino contener una verdadera defensa de la pretensión y los logros científicos de *Investigaciones lógicas*: una exposición a la vez temática y polémica, crítica de los críticos y también autocrítica.

Lo cierto fue, con todo, que la revisión o reelaboración de la Sexta Investigación obligó a su completa refundición, tal como su autor hubo de reconocer poco después de reeditadas las cinco primeras. De aquí, entre otras razones, el que esta Sexta Investigación no saliera de las prensas

hasta la primavera de 1921, y en realidad con pocos cambios respecto de los inicialmente deseados y en los que afanosamente había empezado a trabajar Husserl. En esta ocasión de 1921 el filósofo lamentó expresamente no haber cumplido con «la radical reelaboración» anunciada en 1913. Mas tampoco ahora, en esta fecha de 1921, vio la luz el prólogo-epílogo, que, en definitiva, nunca se antepuso o pospuso a texto ninguno.

Pero del valor que Husserl concedió al proyectado prólogo sí da prueba el hecho de que él consultara los borradores de 1913 de nuevo en 1924 y de que ellos fueran modificados y ampliados. Si hacia 1917 la ayudante de cátedra de Husserl, Edith Stein, había transcrito y unificado los fragmentos disponibles, en 1924 fue el siguiente ayudante, Ludwig Landgrebe, quien preparó una nueva copia mecanografiada (que no se ha conservado) a la que Husserl incorporó seguramente distintas adiciones. Y es esta copia del escurridizo texto la que Eugen Fink, el posterior y último ayudante del filósofo, tuvo a la vista y consiguió editar por fin: en 1939, fallecido ya el maestro, en los dos primeros números del *Tijdschrift voor Filosofie* (pp. 106-133, 319-339). Claro que Fink se permitió por su parte suprimir amplios pasajes de la intensa confrontación polémica de Husserl con Wundt que constituía la sección final del manuscrito.

Lo que aquí se ofrece a los lectores castellanoparlantes es ese proyecto largamente acariciado de un prólogo a la segunda edición de *Investigaciones lógicas*; se traducen los fragmentos de él que se han conservado tal como han quedado dispuestos en la edición crítica de *Husserliana*, que incluye asimismo todas las variaciones de la edición de Fink[1]. Aun como proyecto fragmentario y fragmentado, este fallido prólogo es una pieza de notable aliento y de elevado interés teórico.

No dejan de tener atractivo, por lo pronto, los comentarios de Husserl para explicarse el éxito de público y el desastre de crítica que la obra había cosechado en su primera década de existencia. Lo tienen asimismo las múltiples revelaciones del autor acerca de las dificultades y las soledades de la década previa de trabajos preparatorios: sus avances, tropiezos, descubrimientos, hasta la conclusión de la magna obra en 1900. El primer fragmento tiene un carácter más expositivo y recapitulatorio, mientras que el segundo asume un planteamiento claramente polémico: impugna la teoría del objeto de Meinong, desestima totalmente las críticas de Wundt al libro, aporta precisiones ignoradas acerca de las conexiones históricas de

1. *Husserliana* XX/I: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logische Untersuchungen (Sommer 1913)* (ed. de Ullrich Melle), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 272-329. La edición de Fink en la *Tijdschrift voor Filosofie* se identifica en las notas con letras como «*TF*».

la fenomenología con el pensamiento de Lotze y de Bolzano, etc. En ambos fragmentos importa observar la especial mirada de Husserl sobre sus propias *Investigaciones lógicas*. Pues esta perspectiva supone a la vez una interpretación de la obra que reordena algunos aspectos cruciales del proyecto filosófico inicial desde la perspectiva de la fenomenología trascendental, y así en parte los desplaza también de su sentido original «en aras de la verdad a que apuntaban» diría el filósofo . Pienso en particular en el nexo estrechísimo, estructural, ontológico, que ligaba el descubrimiento inicial de la lógica pura y de la unidad ideal de significación a las investigaciones de psicología descriptiva y a las significaciones individuales en los actos de conciencia. El Husserl sintetizador del alcance de su propio libro es a la vez, pues, el Husserl intérprete de la letra y reintérprete del espíritu de la maravillosa obra. Merecen destacarse también las diversas descripciones de la fenomenología que Husserl propone más o menos tentativamente: «intuicionismo racionalista» en el primer fragmento; «radicalismo del intuir» en el segundo. Las dos dependen en buena medida de la divisa personal bajo la que el pensador ponía, también aquí, toda su vida intelectual: «la más radical honestidad».

Del texto editado por Fink existía una traducción española anterior debida a Andrés Simón Lorda, inolvidable amigo. Esa traducción apareció en *Diálogo filosófico* 48 (2000) 425-466. La presente es nueva a todos los efectos.

DOS FRAGMENTOS PARA EL PROYECTO DE UN PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN DE *INVESTIGACIONES LÓGICAS* (SEPTIEMBRE DE 1913)

PRIMER FRAGMENTO

§ 1. *Necesidad de una introducción preparatoria al sentido de la obra. «Investigaciones lógicas» y el público filosófico*

/272/ Una obra que como la presente emprende nuevos caminos de investigación y que incluso allí donde renueva viejas tendencias y teorías trasmuta esencialmente su valor, habría precisado de una introducción mediadora. Un prólogo o un capítulo introductorio que hubiera preparado al lector histórica y conceptualmente, que hubiera dirigido adecuadamente su atención y que le hubiese prevenido frente a todos los malentendidos que suscitaban las direcciones dominantes de pensamiento, habría seguramente promovido la comprensión de lo peculiar de los pensamientos en ella comunicados y promovido así su recta influencia. En el momento de la primera publicación de esta obra yo sentí muy vivamente este desiderátum, pero fui incapaz de satisfacerlo. Pues existe una gran diferencia entre llevar a cabo innovadoras comprobaciones teóricas por la más intrínseca necesidad y en pura entrega a los requerimientos de las cosas, y ponerse en claro reflexivamente sobre el sentido peculiar y el pleno alcance de tales comprobaciones, o bien sobre el sentido peculiar del método empleado. El prólogo en cuestión se echaba en falta también en otro respecto. En la década de ímprobo trabajo solitario en que estas investigaciones cobraron una forma cada vez más nueva y firme, y en que no me movió otro cuidado que el de ganar en la intuición pura y en la descripción fiel el suelo verdaderamente firme de comprobaciones filosóficas que mereciesen el nombre de rigurosamente *científicas*, yo perdí el /273/ contacto próximo con la producción literaria contemporánea y, por ende, con el círculo de lectores al que, en efecto, debía dirigirme.

Tampoco la historia podía ya servir de instancia mediadora. Pese a lo mucho que a mí me había determinado el estudio de los grandes pensado-

res del pasado, yo veía por doquier problemas inmaduros, que reverberaban de ambigüedades, y teorías profundamente faltas de claridad. Hastiado de confusiones y temeroso de hundirme en el mar de la crítica infinita, me vi obligado a dejar de lado la historia entera y a, por mor de mi supervivencia filosófica, atreverme a poner yo mismo manos a la obra por algún lado, a buscar problemas accesibles de forma inmediata, así fueran modestísimos y poco estimados, pero a partir de los cuales pudiera yo un día quizá ascender paso a paso a las cumbres anheladas. Por el tiempo de la publicación de estas investigaciones no había yo llegado aún, empero, a una confrontación personal con la historia. Dado que circunstancias externas no permitían una demora ulterior de la publicación, dejé que las investigaciones salieran al mundo tal como habían llegado a configurarse en ese momento, en su para mí tan penosa imperfección, con sus desequilibrios y lagunas internos. Bien difícil me resultó el tener que publicar una obra que para mí no significaba ningún final sino un primer comienzo.

En vista del panorama general de la literatura científica contemporánea, no creía yo poder contar con una atención seria hacia mi obra. Casi sin excepción, esta literatura depositaba sus esperanzas, bien en apoyaturas históricas, bien en la floreciente psicología experimental y fisiológica. Acusaba, en todo caso, una nula sensibilidad hacia el hecho de que un filosofar verdaderamente científico siga siempre precisando del comienzo radical buscado por Descartes con tanta pasión; y nula sensibilidad a propósito de que la supuesta fundamentación científica de la teoría del conocimiento a través de la psicología sea sólo una cadena de contrasentidos; y a propósito, de otro lado, de que los grandes pensamientos de la crítica kantiana de la razón, redescubiertos por la escuela de Marburgo y por A. Riehl, nada son en menor medida que pensamientos que fundamenten en el sentido auténtico, esto es, pensamientos que puedan sacarse con inmediatez de las fuentes más originarias y más claras (las de la intuición pura); nula sensibilidad, por tanto, a propósito de que la filosofía trascendental kantiana /274/ no puede ser, ni en su forma original ni en la renovada, la filosofía *primera* en el verdadero sentido.

Contra todas las expectativas, las *Investigaciones lógicas* han tenido, sin embargo, una rápida repercusión, que hasta el momento presente continúa creciendo. Motivos extrínsecos para ello son difíciles de señalar. Los temas tratados son áridos y caen lejos del interés de los círculos más amplios de lectores. Su significado fundamental para todos los caminos que llevan a los problemas filosóficos centrales sólo llegaba a hacerse comprensible por medio de un estudio más en profundidad. La actitud y el método puramente fenomenológicos, inusuales como eran, tenían que resultar antipáticos incluso a los especialistas, que aparentemente creían poder despachar

los mismos temas por vías mucho más sencillas. Filósofos autosatisfechos, seguros de sus «puntos de vista», no podían encontrar los análisis y exposiciones fenomenológicos sino «sutilizantes», «premiosos», «prolijos», «difusos», «opacos». Tampoco la conducta de las revistas científicas puede aducirse como un factor favorecedor de la repercusión literaria de la obra. En la inmensa mayoría de ellas no apareció reseña ninguna. Prescindiendo de los anuncios del *Literarisches Zentralblatt*, que nada dicen y se contentan con unas pocas líneas, la única recensión completa –que abarca *ambos* tomos– en la literatura universal la trajo la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (1903)[1] –de ella están tomados los calificativos recién citados–. Reseñas incompletas, limitadas al primer tomo, las hallé únicamente en los *Kantstudien* (una de P. Natorp en la entrega del año 1901, muy instructiva y a la vez la única que recomendaba la obra[2]) y en la *Revue philosophique*. Las revistas angloamericanas, hasta donde yo sé, mantuvieron un completo silencio.

Comoquiera que ahora pueda explicarse, y ora se celebre, ora se lamente, el hecho de la repercusión sí consta, de modo que, con independencia de toda cuestión de valoración, el escrito ha de albergar /275/ algunos motivos que guarden relación con grandes tendencias de la evolución global de la época, en cuya corriente el filosofar de nuestro tiempo representa sólo una fase. De hecho, las tendencias a una filosofía inmanente, puramente intuitiva, a una filosofía a partir de «orígenes» últimos y, por otra parte, a una filosofía «idealista», «racional», a partir de intelecciones fundamentales de evidencia apodíctica, atraviesan la historia entera de la filosofía, y en especial la filosofía de la Modernidad desde Descartes. Pero tales tendencias, operativas en las distintas formas históricas de los llamados *empirismo* y *racionalismo*, no pueden nunca consumarse en éstos ni hallar en ellos un cumplimiento coherente.

En las presentes investigaciones estas tendencias están vivas (igual que en los escritos posteriores del autor) en una figura peculiar, que nunca antes pudo alcanzarse, de rechazo del psicologismo y en general del naturalismo, con una pureza y claridad radicales. La peculiaridad específica de este «intuicionismo racionalista», por llamarlo así sólo en este momento, radica en que abre camino a la fenomenología pura como el campo funda-

1. L. Busse, «Rezension von E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 Teile, Halle a. S. 1900/1901» [«Reseña de E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 partes, Halle 1900-1901»], en *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 33 (1903) 153-157 (N. del E.).

2. P. Natorp, «Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls *Prolegomena zur reinen Logik*» [«Sobre la cuestión del método lógico. En referencia a los *Prolegómenos a la lógica pura* de Edmund Husserl»], en *Kantstudien* 6 (1901) 270-283 (N. del E.).

mental de trabajo filosófico; como el campo de los «orígenes» auténticos, en cuanto exigidos por el sentido de la problemática específicamente filosófica. Ante la no pequeña dificultad de captar correctamente el sentido esencial propio de la novedad que aquí, a mi entender, se abre paso y de preservar este sentido de las confusiones que se ofrecen muy próximas, tengo por mi deber –y justo aquí y ahora, forzado como estoy a reeditar finalmente la obra agotada en las librerías desde hace una serie de años– el serle al lector de la mayor utilidad posible, clarificando las malas interpretaciones más importantes que la obra ha sufrido y[a] permitiéndole así una libre toma de postura /276/ en relación con el *contenido efectivo* de la obra. No está en mi intención, pues, el entrar a considerar las innumerables objeciones con vistas a una contracrítica objetiva. El lector interesado se convencerá fácilmente, por lo demás, de que hasta hoy son muy contadas las objeciones que están libres de esas malas interpretaciones que cancelan de antemano la posible pertinencia objetiva de la crítica.

§ 2. *El sentido de los «Prolegómenos»: la separación del motivo lógico y del motivo psicológico en la unidad de un único problema (Confrontación con Natorp)*

Comienzo por las malas comprensiones que nacen del hecho de que demasiados lectores se contenten con leer sólo los *Prolegómenos* o incluso sólo la polémica con el psicologismo, y crean que con ello tienen ya bastante para poder juzgar acerca del sentido de mis esfuerzos epistemológico-lógicos, o bien acerca del valor filosófico de la obra en su conjunto.

El lector de los *Prolegómenos* toma parte en una disputa entre dos motivos de la esfera lógica que entre sí se oponen con radical crudeza; en un comienzo la disputa quizá se presenta interesante, pero al final es

a. En el texto publicado por Eugen Fink (en adelante *TF*) falta el pasaje que va desde el comienzo del párrafo anterior («Comoquiera que ahora se explique...»), hasta este punto, y en lugar de él se lee: «Sin entrar aquí en una ponderación más honda de las razones de las múltiples repercusiones de las *Investigaciones lógicas*, hago notar que estas mismas repercusiones no podían en absoluto ser de mi entera satisfacción. Malas interpretaciones se produjeron tanto por parte de quienes alabaron la obra como comienzo reformador de una filosofía metodológicamente novedosa, cuanto por parte de quienes vieron en ella una degeneración escolástica de la filosofía contemporánea, que perturbaba la buena marcha de ésta. Las malas comprensiones afectaron también a la ubicación de la obra en la historia, y ello sin mencionar las usuales frivolidades a la hora de construir dependencias históricas, que no atendieron siquiera a las posibilidades temporales que las fechas de aparición delimitaban. Naturalmente que en el caso de los investigadores serios las relaciones de tiempo mal interpretadas tenían también ciertos apoyos objetivos, que a mí mismo se me hicieron comprensibles por la reacción posterior. Ahora que me veo forzado finalmente a reeditar la obra, agotada en las librerías desde hace una serie de años, puedo acaso, sobre la base de esta comprensión, serle de alguna ayuda al lector. Tomando en consideración los motivos determinantes de la formación de mi pensamiento, intentaré clarificar las malas interpretaciones más importantes».

sentida como francamente fastidiosa. El primer motivo es el psicológico, el otro el lógico-puro. Ambos no concurren aquí por casualidad, sino, de un lado, como acto de pensamiento, y, del lado opuesto, como significación del pensamiento y objeto pensado. Los dos, de algún modo, se copertenecen con necesidad. Pero tienen que ser nítidamente discriminados, y lo son de la siguiente forma: todo lo «puramente lógico» es algo «en-sí», algo «ideal», que en este «en-sí», en el contenido esencial suyo *propio*, no contiene nada «psíquico», nada de actos, de sujetos o siquiera de personas empírico-fácticas de la /277/ realidad efectiva. A este campo propio y peculiar de objetividades existentes corresponde una ciencia, una «lógica pura», que busca en exclusiva conocimientos referidos a estas objetividades ideales, y que por tanto juzga acerca de significaciones puras y de objetividades significadas en cuanto tales (con universalidad enteramente pura e incondicionada). Todo el esfuerzo se emplea aquí en conducir al lector al reconocimiento de esta esfera ideal del ser y de la ciencia. O, tal como lo expresa P. Natorp, se emplea en que el lector tome «el partido de 'lo ideal' en este sentido propiamente platónico», en que, junto con el autor, «él haga profesión de 'idealismo'»[3]. A lo cual se vincula la tarea, orientada en la misma dirección, de determinar el contorno natural de la esfera lógico-ideal (que patentemente no abarca toda idealidad en general, no la del apriori material en el sentido de la III Investigación del tomo segundo); la tarea, pues, de captar la idea de la lógica pura en toda su extensión. Tal es el tema del capítulo conclusivo de los *Prolegómenos*; la lógica pura se determina como desarrollo del concepto de la *mathesis universalis*.

Pero este descubrimiento, ganado en estos contextos,[a] no nos lleva a lanzar las campanas al vuelo. De una manera magistral ha caracterizado P. Natorp la situación en su significativa reseña de los *Prolegómenos*, y si me permito citar las frases correspondientes, es bajo mención expresa de que estoy muy lejos de contar a Natorp entre ese grupo de críticos que malinterpretan, y contra los cuales me dirijo propiamente aquí. Dice Natorp[4] que en estos desarrollos de los *Prolegómenos* «permanece sin resolver la oposición... de lo apriórico con lo empírico y, con ella, también la de lo lógico con lo psicológico, lo objetivo con lo subjetivo»; «lo empírico..., lo psicológico, es decir, lo real pervive como un resto incomprendido, irracional». O como dice Natorp /278/ otra vez más: «como resto extraño,

3. Cf. *ibid.*, p. 282 (N. del E.).

a. «, ganado en estos contextos,» falta en *TF*.

4. Cito con algunas omisiones que no dañan al sentido pero que en cierto modo lo delimitan. Sobre la orientación de esta delimitación, véanse los desarrollos más amplios que siguen más abajo.

reprobado, pero no eliminable». «Y así, con toda la extraordinaria lucidez –me atrevo a decir– de cada exposición lógica particular, al lector le queda un muy lógico malestar. Se asiste al combate dramáticamente tenso entre dos rivales y no se ve de dónde en último término viene su rivalidad, qué es lo que en realidad les fuerza a combatirse a vida o muerte; máxime cuando va descubriéndose una creciente y precisa interrelación, incluso una co-pertenencia inseparable de ambos, que sorprende tanto más cuanto que en primer término únicamente se nos dejó ver su antagonismo»[5].

La tensión tan agudamente caracterizada entre lo lógico-puro y lo psicológico en el primer volumen de la obra, y el «malestar» de ella resultante, no deben en absoluto negarse. Pero no como si el autor tuviera entonces que disculparse por ello. Al contrario, una función esencialísima que las discusiones con el psicologismo están llamadas a ejercer en el contexto global de la obra, habría sufrido daño si ellas no suscitaran este malestar o si por medio de recursos expositivos lo rebajaran a una medida pequeña. Sólo quien siente en profundidad y de la forma más acentuada posible lo embarazoso de la situación, sólo quien se ve obligado al reconocimiento de lo ideal lógico-puro por la disolución crítica de los prejuicios cegadores del psicologismo, pero que al mismo tiempo, por el relieve con que se evidencian las relaciones de esencia de lo ideal con lo psicológico (por ejemplo, en la crítica a la «teoría de la evidencia»), se ve obligado a no dejar ir del todo lo psicológico y a, más bien, no perderlo de vista como algo co-perteneciente de uno u otro modo. Sólo éste puede tener asimismo la intelección de que él no ha de darse nunca jamás por satisfecho con tales críticas antipsicologistas, que son indispensables, en efecto, para obligar justo a ese reconocimiento de lo ideal como dato previo a toda teoría. Sólo éste puede estar poseído por la convicción de que el «ser en sí» de la esfera ideal trae consigo, en su relación con la conciencia, una dimensión enigmática que pervive intacta a través de semejantes argumentaciones, de todas ellas, y que ha de ser resuelta por medio de investigaciones especiales, /279/ fenomenológicas, a juicio del autor.

En el criterio del autor, el lector debiera seguir, pues, las indicaciones dadas en el primer volumen y que remiten al segundo; es decir, debiera observar qué tipo de investigaciones se tienen por verdaderamente imprescindibles si la *mathesis universalis* ingenua, cuyo enfoque y tratamiento naturalmente objetivos es «cosa de matemáticos» –de acuerdo con el autor–[a], hubiera de transformarse en una lógica pura verdaderamente filosófica, epistemológicamente «clarificada». De la mano del autor, el

5. *Ibid.* (N. del E.).
a. En *TF* hay una nota: «Cf. vol. I, 2ª ed., pp. 252ss» < *Husserliana* XVIII, p. 255ss>.

lector tendría entonces que sumergirse en problemas netamente delimitados del tipo de los que producen malestar; los cuales, como los más próximos, han de someterse a un trabajo que pone manos a la obra de manera efectiva, para sobre ellos aclarar el sentido y la índole metodológica de los logros deseados y en su caso obtenidos. Muchos de los jueces de la obra, por desgracia la mayoría, proceden, empero, de otro modo. Sobre la base de unas ojeadas superficiales dejan a un lado el tomo segundo. Ocurre así, y por motivos opuestos, por parte de *ambos* bandos: los psicologistas toman las investigaciones en cuestión *eo ipso* por psicología, pero por una falseada «escolásticamente», ya que en ella se habla por doquier de lo ideal, de lo apriórico. En cambio, los idealistas –contra los que aquí me dirijo en especial– ven defraudadas sus expectativas de construcciones trascendentales hechas desde arriba: en lugar de ello, se habla por doquier de vivencias, actos, intenciones, cumplimientos, y cosas por el estilo; en suma, y tal como ellos lo entienden, de lo psicológico. Una y otra vez hablan entonces de «recaída en el psicologismo». No encuentran nada raro en que el mismo autor que en el primer tomo ha dado muestras de una «agudeza» que tanto estiman, busque amparo en el segundo en contradicciones palmarias y directamente pueriles. Cargan a la cuenta del autor el «malestar» que en ellos suscitan los *Prolegómenos*. Pero tranquilizan su buena conciencia intelectual por medio de generalidades de tipo constructivo-trascendental, ciertamente agudas pero por desgracia vagas y extrañas al asunto. Este método no puedo yo considerarlo más que como uno tan «sin esperanzas» /280/ como el psicologístico. Los opiáceos reprimen síntomas, pero no curan la enfermedad.

§ 3. *Exigencia de un método intuitivo de filosofía en el retroceso a la intuición*

Problemas como los relativos al sentido y objeto del conocimiento no se resuelven cuando se los somete a un pensar supuestamente puro y se enriquece así el lenguaje tradicional de la filosofía con nuevos giros sagaces; sino cuando estos problemas, que desde un principio son en conjunto vagos en múltiples sentidos, se llevan a la luz de la intuición en un laborioso trabajo de clarificación, se los ejemplifica *in concreto* y se los transforma por fin en problemas de trabajo, que, primero de forma estrecha y acotada, pueden realmente manejarse en el marco de la intuición originariamente dadora y enderezarse a una solución. Se trata, pues, de dirigir la vista al pensar y al conocer mismos, que aquí sí forman parte del problema, y de clarificar la «referencia a la objetividad» que es propia de ellos mismos y que en ellos mismos es captable intuitivamente; igual que lo es el sentido

que cabe encontrar en el pensar y en el conocer, con su referencia a esta objetividad; y todo esto de acuerdo con las relaciones inmanentes que por esencia pertenecen al pensar y al conocer, y considerado según todas las especies, formas, modificaciones modales, grados de mediatez, etc., que sean intuitivamente diferenciables en los fenómenos que el nombre de «conocimiento» abarca con vaguedad.

Para los filósofos se trata de profesar radicalmente el «principio de todos los principios». A quien aspira en verdad al conocimiento «absoluto» –y esto racionalmente no puede querer decir otra cosa que conocimiento radical y *evidente*[a] en todas las dimensiones–, el principio <le plantea la exigencia> de justo no construir desde arriba, sino retrotraer todo conocimiento a la fuente última, al «ver»[b]. Pero también pertenece a esta aspiración el no dejarse apartar, por *ningún tipo* de prejuicios, por ninguna contradicción verbal, por /281/ nada en el mundo (así se llame «ciencia exacta»), de conceder su derecho a lo visto con claridad que, precisamente en su condición de tal, es lo «originario», lo que está antes de toda teoría, lo últimamente normativo. El retroceso al «ver» que es últimamente clarificador e impletivo y el análisis llevado a cabo en el «ver» no son, por supuesto, cosa fácil, como tampoco lo es la descripción fiel que los acompaña en cuanto descripción con «conceptos» originariamente extraídos y normativos. El hecho de que la psicología no pueda ser la ciencia que resuelva el problema de la teoría del conocimiento es algo que ha de entenderse completamente en la propia intuición; así como debe <dejarse> entender a continuación, desde la intuición, qué clase de nueva ciencia ha de ocupar el lugar de la psicología y por qué esta otra ciencia, aun siéndolo de «vivencias», no puede ser psicología ni puede merecer tal nombre.

Este método intuitivo que apela a las «cosas mismas» aquí en cuestión, o sea, que apela al conocimiento «mismo» (justo en su directa donación intuitiva), es el que sigue el volumen segundo de estas *Investigaciones lógicas*. Volumen que, a mi entender, no se habría escrito en vano aun cuando no hubiera alcanzado sus objetivos en plenitud, y aun cuando en diversos problemas parciales penetrara sólo hasta una intuición parcial o unilateral, en vez de hasta una plena, y por ello no aportara en general soluciones enteramente suficientes sino sólo trabajos preparatorios de cara a tales soluciones –lo que manifiestamente es el caso–. Allí donde una pregunta supuestamente simple –que, en su simplicidad, puede plantear

a. En vez de «conocimiento radical y *evidente*», en *TF*: «cuestionabilidad radical y posible».

b. Desde «justo no» hasta este punto, en *TF*: «no perseguir construcciones ajenas a la cosa, sino hacer que todo conocimiento beba de las fuentes últimas, de principios vistos en sí mismos (*vistos* con intelección)».

cualquier «niño en filosofía»– es sólo un rótulo para un sinfín de problemas muy ramificados, rótulo pues para toda una ciencia, ahí la exigencia de una solución exhaustiva y el menosprecio hacia los trabajos preparatorios de fundamentación resultan totalmente absurdos. Y quien en el caso de la filosofía procede con esa exigencia o este menosprecio, demuestra sólo que ha renunciado a la voluntad de tratar a la filosofía en el espíritu de una verdadera *ciencia*, o de saber tratarla así. Por lo demás, las investigaciones del segundo volumen en absoluto se quedan en los comienzos en todos los sentidos. En ellas llega a configurarse el método[a], y en la última investigación se dan a conocer el sentido y el estilo generales de la solución para el dominio del problema lógico-puro, /282/ en su generalidad referida a la esfera categorial («analítica»). Mas parece que sólo unos pocos han prolongado su lectura hasta esta última investigación, que es la más importante.

§4. *Desestimación del reproche del llamado «platonismo». Las ideas como objetos*

Un gran escándalo ha suscitado el «platonismo» defendido en la obra. Con demasiada frecuencia he tenido que soportar el reproche de «haber yo hipostasiado platónicamente», de renovar el «realismo escolástico». Este reproche carece de toda justificación, se halla en la más nítida contradicción con el contenido de mis exposiciones y descansa en el predominio de, exactamente, los mismos prejuicios históricos de los que yo en su momento tuve trabajosamente que deshacerme. El lector de término medio tiene de antemano la siguiente fijación: quien enseña que hay objetos ideales no puede escapar a hipostasiarlos metafísicamente, hipóstasis que sólo de palabra podrá negar; con lo cual este lector no se toma ya el trabajo de seguir el sentido de *mi* enseñanza acerca de las esencialidades ideales. Mi llamado *platonismo* no consiste en ninguna clase de substrucciones, hipótesis o teorías, metafísicas o epistemológicas, sino en la sencilla remisión a un tipo de datos originarios que por lo general, sin embargo, se eliminan a base de interpretaciones falseadoras. Yo busco convencer al lector, pues, de que son meros prejuicios los que a este respecto le impiden admitir lo que de hecho y de un modo completamente indubitable tiene ante sus ojos; acerca de lo cual juzga incontables veces en la vida cotidiana y en la ciencia y que eventualmente se acredita ante él en el conocimiento, y se acredita entonces como *ser verdadero*, o, en otras palabras, como algo objetivo que *existe* y que, no obstante, no es nada real. Por vía ejemplar yo

a. En *TF* sigue: «del análisis intencional de los términos correlativos conciencia y objetividad».

remito a las predicaciones usuales sobre *los* números de *la* serie numérica, sobre las proposiciones y verdades en el sentido del discurso lógico-puro (en el cual no se juzga, desde luego, acerca de actos reales de juicio), a los enunciados sobre colores, sonidos, secciones cónicas y similares, como índoles puras, etc. Objeto y sujeto predicable son equivalentes. Toda lógica tocaría a su fin si /283/ el concepto «objeto» no se concibiera en toda la latitud que esta equivalencia exige, si por tanto no se admitiera como objetos también a las «ideas».

En necesaria conexión con la captación y con la actividad judicativa categórica acerca de ideas como objetos se hallan las posibilidades de juicios que sean «incondicionalmente» universales acerca de «objetos en general», objetos pensados como determinados predicativamente a través de ideas. Son, pues, juicios de universalidad puramente ideal. Ninguno de estos juicios implica la más leve tesis de realidad; por su sentido y validez son independientes de que haya en general algo real o no lo haya. De ellos no puede extraerse siquiera si es posible o no algo real, a no ser que la *idea* de realidad o ideas subordinadas a ella entren de antemano a formar parte de los juicios, a saber: cuando son en sí mismos juicios ideales acerca de lo real (pensable, idealmente posible).

Esto son *indicaciones remisorias*, no *teorías*. Lo que ellas muestran está antes de toda teoría y, bien mirado, antes también de toda «teoría del conocimiento». De acuerdo con ello, *todos* somos «platónicos» de una manera ingenua; a saber, lo es todo aquel que, despreocupado de las eliminaciones interpretativas de carácter filosófico, pronuncia juicios científico-ideales; exactamente igual que es «empirista» de una manera ingenua todo aquel que, despreocupado en el mismo sentido, pronuncia juicios científico-reales, como los juicios acerca de plantas, mesas, etc. El remitir a lo mentado en esta ingenuidad, y en su caso a lo dado como existente, proporciona al simple mirar dos objetividades «originarias» y «originariamente» diferenciadas –«originarias» justo por captables en el inmediato «mirar» hacia ellas–; y ello está –repito– *antes de* toda teoría, antes también, por tanto, de todas las filosofías. Ciertamente que problemas filosóficos de máxima profundidad se vinculan al «darse», a la donación, y al «ser» que ha de darse; ciertamente que estos problemas se diversifican según los géneros fundamentales de darse, de donación, y los correlativos géneros fundamentales de objetos. Pero lo que precede a esta problemática, lo que determina su sentido, es precisamente que se dirija la mirada hacia estos modos de ser y de darse, y que se empiece por aceptarlos justo como datos y que uno pare mientes en que ninguna teoría puede eliminar lo que es la medida última de toda teoría, a saber: lo dado al simple ver, lo dado originariamente.

/284/ Si alguien quisiera demostrarnos con los argumentos filosóficos más impresionantes que todos nuestros juicios empíricos acerca de cosas sólo en apariencia, en razón de un engaño psicológicamente explicable, se dirigen a cosas –pues sólo lo inmanente a la conciencia, como los datos de sensación, caracteres de acto y similares, podría ser propiamente percibido, representado, juzgado–, nosotros pensaríamos y responderíamos al punto lo siguiente: «Ahora mismo estoy yo juzgando acerca de esta mesa que tengo ante mí; la mesa no es patentemente una sensación, un carácter de acto, etc.; ella es, frente a todos los datos 'inmanentes', 'algo transcendente'. El *juicio* podrá ser falso, pero es *absolutamente* seguro que lo aquí 'percibido' y 'juzgado' es justo una mesa, algo transcendente. Yo puedo simplemente 'dirigir la mirada' a *lo mentado en cuanto tal* y captarlo de modo absoluto». No hay evidencia que pueda nunca sobrepujar a ésta; lo así «visto» no puede eliminarse a base de filosofar, y ello es más bien la medida última de todo filosofar legítimo. Pues exactamente lo mismo en relación con lo ideal. Si, por ejemplo, la escuela de Marty asegura que los juicios sobre la serie numérica sólo aparentemente se dirigen a los objetos ideales que se llaman *el* dos, *el* tres, etc., y que en verdad aquí se juzga acerca de realidades, pues todo hablar de objetos ideales –incluidas, por ejemplo, las «proposiciones»– sería una «ficción» por tales y cuales motivos psicológicos, entonces yo vuelvo a responder: «No hay evidencia capaz de superar a la que yo ahora tengo al juzgar sobre *el* dos, sobre *el* tres, etc., o al juzgar sobre la significación pura de, digamos, una *proposición* geométrica en la captación cabal absoluta de lo en ella mentado en cuanto tal, y, en el caso de la intelección, de lo en ella dado. E igualmente absoluta es la evidencia de que un tal juzgar puro no mienta *nada* de la realidad y de que todo introducir algo real falsea su sentido, no conservando siquiera la línea de la equivalencia. /285/

§ 5. *Concepto de la lógica pura como «mathesis universalis» (unidad de la morfología «analítica» de las categorías objetivas y las categorías de significación). La «positividad» de la lógica y el problema filosófico de su clarificación fenomenológica. Ciencia positiva en general y fenomenología*

Paso ahora a las malas interpretaciones que se han hecho valer en relación con mi idea de una «lógica pura», y que varían según el punto de vista desde el que el lector filosófico se aproxima a *Investigaciones lógicas*. Lo mejor aquí será salir a su encuentro mediante la caracterización positiva de lo esencial de mi concepción, con un especial énfasis en los puntos que no han sido suficientemente atendidos.

En su extensión más abarcadora, bien que circunscrita por una demarcación esencialísima, la «lógica pura» se determina como «*mathesis universalis*». Ella surge de la ampliación progresiva de esa idea de la lógica formal que, a partir de la lógica tradicional y por exclusión de todos los malentendidos psicologistas y de toda fijación de metas normativo-prácticas, queda como un resto de doctrinas puramente ideales referidas a las «proposiciones» y a la validez de las proposiciones. En esta ampliación enteramente conforme a su objeto, la lógica pura abarca todas las doctrinas puramente «analíticas» de la matemática (aritmética, teoría de números, álgebra, etc.) y la entera teoría formal de teorías, o, hablando correlativamente, la «doctrina de la multiplicidad» concebida en su máxima latitud. El recientísimo desarrollo de la matemática trae consigo que nuevos y nuevos grupos de leyes ontológico-formales alcancen la formulación y elaboración matemáticas que antes había pasado desapercibida. La «*mathesis universalis*» abarca como idea el acervo completo de este *apriori* formal. En el sentido de los Prolegómenos, ella está referida a la *totalidad* de las «categorías de la significación» y de las correlativas categorías formales objetivas, o bien referida a las leyes aprióricas que se fundan en ambas. Abarca así el entero *apriori* de la esfera «formal» o «analítica» en el sentido más cardinal; un sentido que experimenta una determinación y clarificación rigurosas en la Tercera y Sexta Investigación.

/286/ Hago notar de paso que el derecho que asiste a esta delimitación puede hacerse evidente en primer término a la orientación ingenuo-natural de la mirada y que ella conserva necesariamente su valor en todo caso, incluso para quienes rechazan psicologistamente mi «idealismo». Pues ningún empirismo psicologista *à la* Mill puede tampoco cambiar nada a propósito de que la geometría pura sea un todo de doctrinas rigurosamente cerrado y que ha de elaborarse según métodos esencialmente distintos en comparación con los de la ciencia de la naturaleza. La separación que aquí consta tiene él que verla, por más que luego la reinterprete. Y al revés, también un psicologista, aunque no existiera aún ninguna geometría, podría entender y aprobar cómo se justifica la necesidad de semejante disciplina, con semejante peculiaridad cardinal frente a la ciencia de la naturaleza: solo que después volvería a interpretarla a su estilo.

En su forma por así decir ingenua y técnica, tal como la orientación natural-objetiva de la mirada puede cultivarla, la *mathesis universalis* no tiene en primer término nada en común con la teoría del conocimiento y con la fenomenología; ni más ni menos que la aritmética normal y corriente (que es un dominio parcial de ella). Pero si la *mathesis universalis* asume para sí también el problema de la «clarificación» fenomenológica en el sentido de los *Prolegómenos* y del segundo tomo del libro; si de

resultas de ello experimenta, desde las fuentes de la fenomenología, la solución de los grandes enigmas que aquí, como en general, provienen de la correlación entre ser y conciencia; si con ello experimenta al mismo tiempo la articulación y afianzamiento últimos del sentido de los conceptos y proposiciones que sólo la fenomenología es capaz de proporcionar; si todo esto es el caso, entonces la *mathesis universalis* se transforma de lógica ingenua en la lógica pura propiamente *filosófica*, y en este sentido es en el que en contextos filosóficos se habla de la lógica pura justamente como disciplina filosófica. Bien mirado (y en armonía con las exposiciones más recientes de mis *Ideas*), la lógica pura no es un mero empalme de fenomenología del conocimiento y *mathesis* natural-objetiva, sino una aplicación de la primera (o de la teoría pura del conocimiento que espontáneamente resulta de ella) a la segunda. De manera parecida, la teoría física de la naturaleza, por ejemplo, se transforma de /287/ mera ciencia de la naturaleza[a] en filosofía de la naturaleza al incorporar la problemática epistemológica que le es inherente y su solución progresiva mediante la fenomenología. Y así ocurre en todos lados a propósito de las disciplinas puras y las empíricas.[b]

Al mismo tiempo, se entiende ahora la particularidad distintiva de mi idea de una lógica filosófica respecto de las disciplinas paralelas a ella. Si a la idea formal de objeto en general (de acuerdo con mis *Ideas*) se contraponen las regiones materiales de objetos, entonces frente a la ontología y teoría del significado «analíticas» o «formales» hay, en correspondencia, una serie de ontologías materiales o doctrinas materiales del sentido; éstas corresponden a las delimitaciones cardinales que resultan de la inclusión de la «materia» de las posibles objetividades, y yo las he designado como «ontologías regionales». Si también a estas disciplinas

a. En *TF* sigue: «en el sentido tradicional de una ciencia 'positiva'».

b. En *TF*, en lugar de la última frase, se halla el pasaje que sigue: «Pero esto no significa otra cosa que una física profundizada filosóficamente y enriquecida con todos los problemas de correlación entre ser físico y subjetividad que conoce; una física en que la subjetividad que experimenta y que acomete el logro metódico del conocimiento objetivo no permanece en el anonimato a efectos científicos, y en que desde un principio los conceptos fundamentales y los principios fundamentales, tanto metódicos como objetivos, se construyen en una última originariedad metódica. A diferencia de la física ingenuo-positiva, la física filosófica no arranca con conceptos vagos y no avanza con una técnica metódica puesta ingenuamente en práctica; ella es desde un principio ciencia en autocomprensión radical y ciencia que da justificación hasta el final de la constitución del sentido y del ser. Por doquier se plantea, pues, la misma tarea de transformar las ciencias meramente positivas en ciencias 'filosóficas', o bien la tarea de, allí donde hubiera nuevas ciencias que fundamentar, fundamentarlas desde un principio como 'filosóficas'. En ningún lado significa 'filosofía' una mística especulativa extraña a las cosas, sino no otra cosa que la radicalización última de la ciencia estricta. Ciertamente que la propia ciencia positiva se esfuerza por hacer realidad este ideal, pero en su unilateralidad abstracta, ciega para la correlación del conocimiento, es incapaz de satisfacerlo».

aprióricas regionales se las quiere llamar «lógicas», habría que designar, por ejemplo, a la ciencia «pura» de la naturaleza de Kant, ampliada a una ontología universal de la naturaleza en general, como «lógica de la naturaleza»[a]. A cada una de estas «lógicas» «ingenuas» que están por construir en actitud «natural-objetiva», corresponde entonces, de nuevo, una lógica «filosófica», esto es, una lógica clarificada epistemológica y fenomenológicamente[b].

Mientras que para la lógica pura en el sentido de la presente obra –la «analítica» concebida en máxima extensión y radicalidad– sólo determinadas configuraciones cognoscitivas de la mayor generalidad entran en consideración a los fines de la /288/ clarificación fenomenológica, en el caso de las ontologías materiales hay que añadir, en la consideración clarificadora de su esencia, las correspondientes configuraciones cognoscitivas especiales[c]. Así ocurre, para la ontología o lógica de la naturaleza (*physis*), con las formas fundamentales de la conciencia constituyente de naturaleza; para la ontología de la psique o del espíritu, con las formas que se ordenan constitutivamente a ella; e igual en todas partes[d]. Se despeja de este modo una aguda objeción de P. Natorp *–op. cit.–* basada en una mala comprensión, que tenía, con todo, cierta base en la medida en que faltaba en el texto de mi escrito una exposición del estilo de la que acabo de ofrecer; sin que esto, por lo demás, significara una verdadera laguna en relación con los únicos fines que yo tenía a la vista: los de una clarificación filosófica de la esfera «lógica-pura».

Con la configuración filosófica de la lógica pura no se trata en absoluto, por tanto, de una «lógica trascendental» en el sentido de Kant o de la escuela de Marburgo. A mi entender, esta última pertenece a los estratos más altos de una ontología filosófica de la *naturaleza*. El campo peculiar de investigaciones de mi escrito es, por el contrario, el pensar «analítico» y sus correlatos de ser y de sentido, o la ontología (o teoría del sentido) de la objetividad en general –no de la realidad en especial–. El desiderátum primero y más fundamental de una filosofía científica es la delimitación cardinal de la analítica; así como, en referencia a ella, el planteamiento y solución de la tarea de una «teoría» del conocimiento analítico (o si se quiere: de una «teoría analítica del conocimiento»), que, justo por la indo-

a. En *TF* sigue: «A ella se ordenaría como una disciplina ontológica cerrada sobre sí la geometría como lógica de la espacialidad pura (idealizada)».

b. En *TF* sigue: «o desde un principio fenomenológicamente fundamentada».

c. En *TF*, en lugar de «especiales», «especificadas en su contenido».

d. Desde el anterior punto y seguido, en *TF*: «Así ocurre para la ontología y lógica de una posible naturaleza (meramente física) en general, con las formas fundamentales de los modos subjetivos de conocimiento que constituyen naturaleza; para la ontología del alma o del espíritu, con las formas que se ordenan constitutivamente a ella, etc.».

le de la universalidad «formal», es, de acuerdo con su naturaleza, la teoría primera y fundamentadora. Con lo cual queda caracterizada con exactitud la meta de las presentes investigaciones y se hace visible el derecho propio que les asiste. /289/

§ 6. *La unidad de la lógica pura como «mathesis universalis». Leyes de esencia materiales y formales. Crítica de Meinong. El carácter apriórico de los análisis fenomenológicos de la conciencia*

En las últimas consideraciones ya he puesto en relación la idea de la lógica pura con la idea de la ontología. Pero añadiré todavía algunos detalles en vista de las faltas de claridad que la literatura científica me objeta siempre que mi idea de la lógica pura y de la fenomenología es puesta en relación con la muy nombrada «teoría del objeto», que apareció algunos años después y que, a mi entender, tiene más de «descubrimiento» terminológico que objetivo.

Es conocido que la idea de la ontología «racional», apriórica, es cosa antiquísima. Todo el mundo sabe cuántas y cuán diversas ciencias ontológicas se han ensayado en el curso del tiempo. En la comprensible tendencia a identificar «ser» y «ser real», ontología significó originariamente ciencia apriórica del ser real, y comoquiera que la idea de un apriori formal y uno material del ser en general permanecieron sin una discriminación de principio, es comprensible que las distintas disciplinas ontológicas hubieran de considerarse también como ramas de una única ciencia, de modo parecido a como las distintas ciencias de la naturaleza se consideran y designan como ramas de «la» ciencia de la naturaleza. Todas las realidades [*Realitäten*] concurren y se unifican precisamente en la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] empírica. Pero de una manera análoga sucede también desde el punto de vista de la idea: realidades composibles no pueden existir realmente sin relación de unas con otras; ellas forman necesariamente una unidad real. Primeramente los ataques de Kant contra las ontologías de su tiempo, inauténticas y «metafísicas» en el mal sentido, y posteriormente, desde el otro lado, el avance triunfante de la filosofía empirista, habían privado a la ontología de todo crédito; el buen término dejaba un conocido mal sabor de boca, y hasta la importante idea que el término debía representar amenazaba con perderse. De las disciplinas aprióricas sólo seguían cultivándose las disciplinas matemáticas (a las que había que añadir el cálculo lógico); la lógica de los filósofos naufragaba en una metodología del conocimiento; el resto del apriori objetivo pasaba desapercibido a efectos ontológicos; /290/ faltaba el conocimiento de la necesidad de su tratamiento sistemático en el seno de disciplinas pu-

ras específicas. En mis investigaciones filosófico-matemáticas y lógicas de los años 1886-1895 revivió de nuevo la idea de la ontología, ahora en un sesgo peculiar, sin apoyatura en los ontologismos antiguos y, así, sin quedar tampoco enturbiada por los antiguos errores que justificaron la oposición contra ella.

A comienzo de los años noventa, cuando me esforzaba por salir de insoportables perplejidades epistemológicas acerca del sentido y el modo de validez del conocimiento matemático, acerca de la relación del cálculo lógico con el resto de la matemática analítica y, de otro lado, con la propia lógica, me fueron de una gran ayuda Bolzano, Lotze y Hume. Tras la depuración crítica de la doctrina lotzeano-platónica de las ideas, las *relations of ideas* de Hume se iluminaron como leyes de esencia. Todo ser individual, todo ser individual posible y dado en su posibilidad por intuición de él, tiene su contenido ideal, su esencia, y a cada esencia pertenecen leyes de esencia como apriori que precede a toda empiria. Pasé entonces a interpretar como leyes de esencia todas las leyes puramente matemáticas, por tanto también las de la matemática analítico-formal, lo cual me forzó a diferenciar entre la esencia material y la formal. Los grandes complejos de verdades lógicas cuya condición no-psicológica Bolzano había hecho evidente en los dos primeros volúmenes de su *Doctrina de la ciencia*, pude ahora entenderlos en su sentido puro; abandoné la sospecha (que tuvieron la mayoría de los lectores tempranos de Bolzano) de que fueran hipóstasis metafísicas y los tomé justamente como leyes ideales.

Tras largos esfuerzos conseguí posteriormente comprender también la unidad de esencia de lo lógico puro de la antigua esfera lógico-formal con el contenido de las disciplinas íntegras del «análisis puro» matemático: aritmética, álgebra, teoría de la multiplicidad..., así como su relación general con el mundo del apriori material, al que pertenecen disciplinas matemáticas del tipo de la geometría. Se ganó la contraposición básica entre categorías de la significación y categorías formales objetivas correlativas de aquéllas; y la totalidad de los conocimientos aprióricos que se fundan en todas estas categorías deparaba una unidad delimitada desde sus más radicales fundamentos: /291/ la unidad de la lógica pura como *mathesis universalis*[6]. De las investigaciones especiales acometidas sin descanso, han pasado de estas esferas a la presente obra algunos fragmentos y ex-

6. Permítaseme indicar que no es un punto de vista accidental el que me dio ocasión de poner bajo una única ciencia a la teoría categorial de la significación y a la teoría formal del objeto. En un comienzo vacilé a este respecto, pero me resultó determinante lo siguiente: que el apriori de la validez de la significación en su más amplia extensión tiene su *equivalente* correlativo en un apriori de la validez del objeto y que no procede distribuir por distintas ciencias verdades equivalentes con evidencia. Con posterioridad he <hecho> todavía notables progresos en la intelección del intimísimo modo de arraigo de lo aritmético y en

tractos susceptibles de caracterización general. Así, la Tercera Investigación del volumen segundo, que *de manera expresa* se introduce como fragmento de una «teoría apriórica de los objetos como tales», aporta un esbozo sistemático de «teoría de los todos y las partes», en la cual el auténtico concepto de lo «analítico» en oposición a lo sintético (el apriori material) encuentra una renovada y más profunda exposición. La Cuarta Investigación desarrolla además la idea de una morfología apriórica de las significaciones (la «gramática pura») entendida también como un cimiento de la lógica pura.

Yo encuentro sumamente asombroso (y no sé si todavía pueda ponerlo bajo el rótulo de los «malentendidos») que una serie de años más tarde –a la vista de exposiciones tan abarcadoras y rigurosamente precisadas– se haya considerado necesario instruirnos, antes que nada, acerca de que lógica pura y matemática son disciplinas ontológicas; o bien, como se dice con una expresión nueva, relacionada con mi propio modo de expresión –el arriba citado del pórtico a mi Tercera Investigación (cf. primera edición, p. 222)[7]–, que ellas son disciplinas de «teoría del objeto». Mucho me alegrarían, no obstante, los progresos habidos en problemas que tanto me han ocupado desde hace décadas; pero por desgracia, en los intentos de Meinong de caracterización de lo puramente lógico y matemático, sólo /292/ puedo constatar retrocesos en lugar de progresos, toda vez que pensamientos muy bien fundados del presente escrito y rigurosamente precisados en repetidas reelaboraciones se abandonan o se toman superficiales.

En lo que se refiere a la extensión de los dominios de objetos investigados *a priori* (o sea, a los dominios ontológicos, si es que cabe dilatar tanto el uso de la palabra), el segundo volumen de la obra va, sin embargo, mucho más lejos. Pues, sopesado con exactitud, es de carácter apriórico el complejo entero de las investigaciones fenomenológicas, solo que esto no se hacía valer con decisión desde un comienzo. De la Sexta Investigación y de la forma íntegra en que ella reasume los análisis precedentes de la conciencia con vistas a la superación radical del psicologismo (a saber, como análisis válidos con absoluta universalidad de esencia), se desprende, empero, que yo realmente miraba estos análisis como mereciendo la valoración de ser *a priori*. Por muy lejos que yo haya ido ahora en el establecimiento de diferentes dominios de investigación

general lo analítico en sentido habitual, en la esfera lógica más restringida, la relativa a proposiciones o bien a estados de cosas; esta esfera, que se delimita con nitidez, representa un suelo materno del que surgen las formaciones y disciplinas categoriales de orden superior y a partir del cual se ramifican. (Sobre ello darán noticia las publicaciones que salgan de mis cursos de lógica).

7. En la primera edición yo evité la desacreditada palabra «ontología».

racional, y por obvio que para mí fuera (como se desprende de la Tercera Investigación del segundo volumen), de resultas del impulso recibido de Lotze, que a *toda* objetividad pertenece una *esencia*, yo nunca pensé desde luego en entender bajo el nombre de «teoría apriórica de los objetos como tales» una ciencia que hubiese de unificar el apriori de todas y cada una de las objetividades. A la articulación de la ontología como unidad le asiste un derecho si se identifica, en el sentido más restringido de «objeto», justamente objeto y realidad. Pero no le asiste cuando el término «objeto» se usa en su plena latitud lógica, como hacemos nosotros. La teoría apriórica de objetos en general es una teoría cerrada, una ciencia, si ella abarca definitoriamente todo el apriori inherente a la esencia «formal» «objeto en general, puramente como tal». Las ontologías materiales quedan entonces excluidas. /293/

Segundo fragmento

§ 1. *«Investigaciones lógicas» como obra de ruptura. Antecedentes de su problemática: punto de partida en las preguntas por el origen psicológico de los conceptos matemáticos fundamentales; estudio de Lotze y Bolzano. La actitud temática del matemático, su legitimidad ingenua y el problema de un giro fenomenológico*

Es preciso decir ante todo que, de acuerdo con las indicaciones anteriores, esta obra lleva a cabo, en efecto, una ruptura: irrumpe una ciencia esencialmente nueva, la fenomenología pura, e irrumpe una filosofía fundamentada de modo nuevo, fundamentada justamente a través de la[a] fenomenología. Pero sucede aquí lo que con toda primera irrupción: que lo antiguo todavía se mezcla con lo nuevo y que, pese a una vivísima conciencia de esta novedad –que en la obra habla por sí sola–, el autor, en el momento de su primera edición, aún no había entrado en un pleno dominio de la novedad y en múltiples aspectos no había alcanzado tampoco una claridad última.[b] De resultas de todo ello, el propio autor

a. En *TF*: «como» en lugar de «a través de la».

b. *TF* sigue: «En el Anuncio del Autor relativo al segundo tomo, en el *Vierteljahrsszeitschrift für Philosophie* (1901), daba yo abierta expresión a esta circunstancia: 'No es riesgo pequeño –el autor es bien consciente de ello– dar a la luz pública una obra con tales lagunas y que en diversas partes no ha llegado a su plena maduración. Las investigaciones, tal como aquí se ofrecen al lector, no estaban destinadas originariamente a la publicación; más bien habían de servir al autor sólo como base para una fundamentación más sistemática de la teoría del conocimiento o de la clarificación epistemológica de la lógica pura. Por desgracia, al autor no le fue dado dedicar todavía una serie adicional de años a esta obra de muchos años. Hace ahora entrega de ella en el convencimiento de que, pese a las imperfecciones fácilmente visibles y amargamente sentidas por él mismo, la autonomía de la investigación analítica, la pureza del método fenomenológico y una serie de intelecciones

cae en ocasiones en interpretaciones descaminadas del sentido de sus intenciones y de los modos de investigación que, en el /294/ marco de los problemas seleccionados, se abrían camino de forma correcta en lo esencial. Difícilmente puede la generación más joven comprender esta situación. Pero hay errores en que el autor mismo cae con mucha mayor facilidad que los jóvenes que a él le siguen. Modos de pensar cuya irracionalidad él pone de manifiesto no se convertirán ya, en los jóvenes, en los hábitos mentales que todavía operaban en él como propensiones inculcadas: como propensiones a recaídas. Más adelante se examinará con mayor detalle a propósito de qué punto importante vale de manera muy especial esta observación.

1) La irrupción de la fenomenología conecta con investigaciones que ocuparon al autor con anterioridad y a lo largo de muchos años; investigaciones, primero, acerca de filosofía[a] de la aritmética y de la matemática[b] pura en general, y, a partir de ellas, investigaciones que tocaban a la aclaración del sentido de la lógica, de su recta delimitación y peculiar aportación.[c]

Por mi entera formación previa era para mí evidente que lo que importa en una filosofía de la matemática es el análisis radical del «origen psicológico» de los conceptos matemáticos fundamentales. En mi escrito de habilitación del año 1887, un fragmento del cual está impreso como disertación académica* y que, en un desarrollo algo más amplio, apareció en el año 1891 bajo el título *Filosofía de la aritmética. Análisis psicológicos y lógicos*, vol. I, examinaba yo básicamente el «origen» de los conceptos «pluralidad», «número», «unidad», y de los conceptos primitivos de las operaciones a ellos inherentes: adición, etc. Por vez primera tropezaba yo aquí con una forma fundamental de la conciencia sintético-plurirradial, que se cuenta entre las formas fundamentales de conciencia «categorial»[d]; y con la pregunta por la contraposición de los conjuntos frente a otras

de no escasa importancia harán que no sea mal recibida por los amigos de la teoría del conocimiento. Intentos sistemáticos de teorías del conocimiento no faltan, pero sí que lo hacen investigaciones analíticas de fundamentos que sean acometidas en un espíritu rigurosamente descriptivo y sin ceder a ningún prejuicio histórico'».

a. En *TF*: «clarificación del rendimiento cognoscitivo» en lugar de «filosofía».

b. En *TF* sigue: «analítica».

c. En *TF* hay punto y seguido tras «en general», y a partir de ahí el párrafo termina así: «Fueron sobre todo sus modos puramente simbólicos de proceder, en que el sentido auténtico, evidente de manera originaria, aparecía al abrirse paso a través del llamado tránsito por lo 'imaginario' y al invertirse en contrasentido, los que encaminaron mi pensamiento hacia lo signitivo y hacia lo puramente lingüístico del proceso de pensar y de conocer, y desde aquí me obligaron a investigaciones generales relativas a una aclaración universal del sentido de la lógica formal, de su correcta delimitación y peculiar aportación».

* «Sobre el concepto de número»; cf. *supra*, el Texto 1 de esta colección.

d. En *TF* sigue: «en el sentido de *Investigaciones lógicas*».

formas de unidad topaba asimismo con /295/ la diferencia entre unidad sensible y unidad categorial[a]. La pregunta ulterior por el origen de las representaciones impropias de multitudes condujo a los momentos «cuasi-cualitativos o figurales» que se forman por «fusiones» de tales relaciones de contenido; son los mismos momentos que Von Ehrenfels, en su conocido tratado –guiado por problemas enteramente distintos y aparecido en 1890[8]–, denominaba «cualidades figurales».

Cuanto más veía yo en mis análisis inicios nuevos y aprovechables, más profundamente insatisfecho me dejaban. Había topado ya con la diferencia entre lo que una representación «mienta» y lo que la representación contiene, pero no sabía qué hacer con ella. La representación del «conjunto» tenía que originarse por enlace colectivo (por la conciencia de unidad del mentar juntos, por el concebir que une y reúne juntos), y en esto había seguramente algo correcto. El conjunto o colectivo no es ninguna unidad material que esté fundada en los contenidos de las cosas reunidas o recolectadas; de acuerdo con la plantilla que me venía predada de que todo lo <real> es o «físico» o «psíquico», el conjunto no podía ser, pues, nada físico. Por tanto, la idea del colectivo se origina por «reflexión», a saber, por reflexión sobre la forma psíquica de unidad. ¿Mas no es acaso el concepto de número cosa distinta del concepto de reunir o recolectar?[b] Tales dudas me intranquilizaban; más bien me atormentaban ya en los primerísimos comienzos y luego se extendieron a todos los conceptos categoriales, como más tarde los denominé, y finalmente, de otro modo, a /296/ todos los conceptos de objetividades de cualquier tipo que fueran. La apelación al representar inauténtico, al representar a través de relaciones, habitual en la escuela de Brentano, no podía serme de ayuda; era sólo una palabra, en lugar de una solución.

Estas faltas de claridad no dejaban de inquietarme y encontraron siempre nuevo sustento en los contextos de estudios filosófico-aritméticos ampliados, que se extendieron al campo más vasto posible del análisis moderno y de la teoría de la multiplicidad, a la vez que a la lógica matemática y

a. *TF* sigue: «en la terminología tomada de Mill, yo denominaba a cualquier todo, a cualquier enlace, 'relación', por lo que la diferencia aparece terminológicamente como diferencia entre las relaciones psíquicas y las relaciones de contenido».

8. Chr. von Ehrenfels, «Über 'Gestaltqualitäten'» [«Acerca de las 'cualidades figurales'»], en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* XIV, 3 (1890) 249-292 (N. del E.).

b. Desde «de acuerdo con la plantilla» hasta aquí, en *TF*: «de acuerdo con la plantilla que me venía escolarmente predada, según la cual todo lo captable intuitivamente había de ser o 'físico' o 'psíquico', el conjunto no podía ser nada físico. Por tanto, el concepto de colección se originaba por reflexión psicológica en el sentido de Brentano, por 'reflexión' sobre el acto de reunir o recolectar, igual que el concepto de unidad lo hacía por reflexión sobre el acto de poner-como-algo. ¿Mas no es acaso el concepto de número algo esencialmente distinto del concepto de reunir, que es el único que sí puede producir el acto de reflexión?».

a toda la lógica formal en general[9]. Desde una perspectiva lógica externa, por así decir, y tras múltiples esfuerzos, pude entender teóricamente la función ingente del «pensar meramente simbólico» –«conciencia de signos» sería lo mismo– en la matemática[a]. Pero cómo sea «posible» el pensar simbólico, cómo los nexos objetivos matemáticos y lógicos se constituyan en la subjetividad y cómo haya que entender la «evidencia», cómo lo matemático dado en la atmósfera de lo psíquico pueda ser algo válido en sí, todo ello seguía siendo un enigma[b].

El fruto de estos estudios fue, por una parte, la delimitación ontológica, por así decir, de la *mathesis universalis* pura, cuya idea reencontré yo en Leibniz en el curso de mis estudios históricos, y, por otra, el abandono de principio del psicologismo: en otras palabras, la primera parte de la presente obra. Pues aunque la obra no recibió su forma literaria hasta más tarde, su contenido sí es en lo esencial, y en especial en todas las argumentaciones antipsicologistas, sólo una reproducción de cursos universitarios del verano y otoño de 1895[10]; lo que explica también cierta vivacidad y frescura de la exposición. /297/ Sólo el capítulo final fue proyectado realmente de nuevas, aun cuando su contenido de ideas procede por entero de estudios lógico-matemáticos más antiguos, en los que yo no había seguido trabajando desde el año 1894.

Como ve el lector, los estudios del autor en estos años de 1886 a 1895 se movieron preferentemente en los dominios, sin duda muy amplios pero delimitados, de la matemática formal y la lógica formal. El abandono del psicologismo se consuma primeramente en este terreno, bien que en una tensión máximamente general que se extiende a la esfera íntegra que aún no había sido sometida, con todo, a investigación efectiva de manera relevante. Este giro venía preparado por mis estudios sobre Leibniz y por las consideraciones, que una y otra vez me ocuparon, acerca del sentido de la distinción entre las verdades de razón y las verdades de hecho, así como por las exposiciones de Hume relativas a conocimientos sobre *relations of ideas* y *matters of fact*. Alcancé viva conciencia del contraste de esta distinción frente a la kantiana entre juicios analíticos y sintéticos, y ello tuvo importancia para mis ulteriores tomas de postura.

9. De estas investigaciones, únicamente alcanzaron maduración literaria y se publicaron en el año 1894 dos pequeños tratados impresos en un ensayo del otoño de 1893 (Cf. «Psychologische Studien zur elementaren Logik», *Husserliana* XXII, pp. 92-123 (en este volumen, cf. *supra* el Texto 3 de esta colección: «Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental».

a. En vez de la frase entre guiones, en *TF*: «para la conciencia».

b. «, seguía siendo un enigma», tomado de *TF*.

10. Husserl se refiere aquí al curso sobre «lógica» del semestre de verano de 1896; cf. *Husserliana Materialien* I (N. del E.).

El giro plenamente consciente y radical y el «platonismo» que lleva aparejado, lo debo yo al estudio de la *Lógica* de Lotze. Por más que el propio Lotze no consiguiera librarse ni de incoherencias llenas de contradicciones ni del psicologismo, su genial interpretación de la doctrina platónica de las ideas me abrió los ojos con claridad por vez primera y determinó todos mis estudios ulteriores. Ya Lotze hablaba de verdades en sí y se aproximaba de este modo al pensamiento de situar todo lo matemático y una buena parte de lo lógico tradicional en el reino de la idealidad. Respecto de la lógica, que anteriormente había yo interpretado a la manera psicologista y, como lógica matemática, me había sumido en la perplejidad[a], ya no precisé, empero, de meditaciones más largas y detalladas para su separación de lo psicológico.[b]

/298/ De pronto me di cuenta, primero en perspectiva lógica, de que la *Doctrina de la ciencia* de Bolzano –en cuyas construcciones conceptuales de extraña originalidad había yo reparado ocasionalmente– proporcionaba en sus dos primeros tomos, bajo los títulos de doctrina de las representaciones en sí y de las verdades en sí, una exposición cerrada del dominio de doctrinas puramente ideales; y de que por tanto aquí había un esbozo completo de una lógica «pura». Como es comprensible, este descubrimiento me fue de enorme ayuda: ahora podía comprobar paso por paso, también sobre las exposiciones de Bolzano, la interpretación «platónica» de la que Bolzano mismo se sentía totalmente alejado[c]. Cuando procedí a dar forma enteramente nueva a mis cursos de lógica, sobre la base del nuevo descubrimiento y con la ayuda de Bolzano, advertí, sin embargo, lo imperfecto del proyecto bolzaniano. En él faltaba la idea de una matemática puramente formal, o «teoría de la multiplicidad», a la que yo, para mí mismo,

a. En *TF* sigue: «gracias a una feliz circunstancia».

b. En *TF* sigue: «Sobre *Bolzano* como matemático atrajeron mi atención (siendo yo alumno de Weierstrass) un ensayo de Stolz en los *Mathematischen Annalen* y sobre todo la polémica de Brentano (en sus cursos) con las *Paradojas del infinito*, así como también G. Cantor. Posteriormente ya no dejé de examinar la largamente olvidada *Doctrina de la ciencia* de 1837 y de utilizarla ocasionalmente con ayuda de su detallado índice. Sus originales pensamientos sobre representaciones, proposiciones y verdades 'en sí' los malinterpreté, empero, como nociones metafísicas abstrusas». A este fragmento de texto añade *TF* la siguiente observación: «El juicio de Rickert de que Bolzano fue en Austria un investigador conocido, muy utilizado e influyente, es una construcción sin la más mínima base en los hechos, igual que sucede con la mayoría de las restantes cosas que Rickert dice sobre Brentano, sobre mí mismo y sobre nuestras relaciones con Bolzano. Cuál fue la repercusión real de Bolzano se desprende de que en 1901 todavía estaba sin vender la edición original de la *Doctrina de la ciencia* de 1837 y de que finalmente la edición parcial de Braumüller de 1884 se lanzó al mercado vía librerías de lance a precio de saldo –muy poco antes de que mi redescubrimiento de su significación comenzara a hacer girar hacia él la atención general del público–».

c. Nota en *TF*: «La forma en que ahora gusta de retroproyectarse a Bolzano mis propias intuiciones –ahorrándose, claro está, las fatigas de estudiar en serio la *Doctrina de la ciencia*– produce un Bolzano históricamente falseado por completo».

había dado forma en mis estudios doctrinales e históricos en una puridad que por entonces en absoluto les era familiar a los matemáticos, como sí sucede ahora; y consecuentemente faltaba en él también toda sospecha de la unidad interna de la lógica formal con la teoría pura de números, la teoría pura de números ordinales, la teoría pura de cantidades, etc.; en suma, con la teoría pura de la multiplicidad y la teoría pura de teorías. En consonancia, faltaba todo comienzo de discusión acerca de la relación entre la consideración ontológico formal y la de teoría formal del significado; lo que a su vez /299/ tiene que ver con la carencia de toda clarificación de los conceptos «proposición en sí» y «representación en sí». Faltaba la contraposición entre proposición (como juicio lógico) y estado de cosas, y todas las restantes distinciones fundamentales que aquí entran.

Habiendo partido de estudios matemáticos, yo estaba inclinado en un principio a privilegiar las proposiciones ontológico-formales: proposiciones acerca de objetos como tales, acerca de estados de cosas, pluralidades, series en cuanto tales, etc. Muchísima reflexión me costó la relación de estas proposiciones ontológico-formales con las proposiciones acerca de *significaciones* (acerca de proposiciones y de partes posibles de proposiciones). Justo en las *Investigaciones lógicas* no vino a publicarse todo el fruto de estos estudios (en su mayor parte yace aún en mis cursos inéditos de lógica), pero de ellos proviene la división fundamental de las categorías lógicas en categorías de la significación y categorías objetivo-formales (ontológico-formales), así como la referencia de la lógica en cuanto *mathesis universalis* a todas las verdades apriόricas que se fundan en ambos órdenes. Lo mismo sucede con la breve exposición de los puntos de vista generales para la delimitación de un infranivel de la lógica por el lado de la doctrina formal del significado, a saber: la gramática pura, o mejor, lógico-pura, como una disciplina apriórica propia; o sea, la Cuarta de las investigaciones del segundo tomo, y no menos la Tercera, que ofrece un fragmento de la teoría apriórica de los todos y las partes, es decir, de las formas de enlace y formas de unidad.

En todos estos estudios «puramente lógicos» no se hablaba de ninguna teoría del conocimiento. En el «platonismo» no hay ninguna teoría del conocimiento, sino la sencilla aceptación franca de algo que está dado con plena patencia y que se encuentra antes de toda teoría, antes también de toda «teoría del conocimiento». Cuando siguiendo la evidencia de la experiencia, y siguiendo en último término a la percepción, que da de manera originaria, hablamos ponentemente de las cosas[a] y juzgamos con

a. En vez de «que da de manera originaria, hablamos ponentemente de las cosas», en *TF*: «que en su progreso concorde da de manera originaria, hablamos derechamente de cosas que existen».

normalidad acerca de ellas y practicamos ciencia de la naturaleza, nosotros justamente aceptamos lo que nos está dado de una manera inmediata[a] y preguntamos por sus propiedades y leyes. Pues del mismo modo, cuando nosotros, despreocupados de toda disputa entre, digamos, platonismo y aristotelismo, /300/ hablamos de los números de «la» serie numérica, de proposiciones, de los géneros y especies puros de determinados datos, sean formales o materiales, tal como hace, por ejemplo, el matemático en cuanto aritmético o en cuanto geómetra, entonces no ejercemos aún de teóricos del conocimiento: seguimos a la evidencia que nos *da* tales «ideas». Y todavía falta mucho para una teoría del conocimiento si, también frente a semejantes disputas, nos limitamos a decir: tales objetividades que no están «dadas sensiblemente», que no son percibidas en el sentido usual del término, sí que están dadas con evidencia y sí son de manera evidente sustratos de predicaciones válidas: ellas son, pues, objetividades y, a fin de diferenciarlas de las objetividades de la experiencia, las llamamos «ideas»[b]. Claro está que hablar de este modo y no dejar que se decrete al punto la eliminación de las ideas como datos es ya un primer paso; y uno enteramente necesario para plantearse preguntas racionales en teoría del conocimiento. No obstante lo cual, todas las tendencias a esta falseadora interpretación eliminacionista proceden de las dificultades cardinales de comprensión del ser y de comprensión de la conciencia –ambos tomados en un sentido muy ampliado–. Y en conexión con ello surge la necesidad de agregar a la, por así decir, ingenua *mathesis universalis* (o «lógica pura»)[c] despreocupada de toda teoría del conocimiento, una filosofía de esta *mathesis*; esto es, una «teoría del conocimiento matemático», una determinada clarificación de su posible sentido[d] y su derecho válido.

Las investigaciones referidas a este campo (y al más amplio del conocimiento[e] no sólo formal sino también material), a las que precedieron largo tiempo torpes comienzos, llenaron los años que se sucedieron hasta la redacción final de *Investigaciones lógicas*, o sea, hasta 1899. En estos años de trabajo concentrado, tan pronto alegre y esperanzado como –con mucha mayor frecuencia– desesperante, surgieron las investigaciones específicamente fenomenológicas: /301/ la Primera, Segunda, Quinta y Sexta, y las aportaciones fenomenológicas del resto del tomo segundo.[f]

a. En *TF* sigue: «como existiendo».
b. En vez de «'ideas'», en *TF*: «objetividades 'ideales'».
c. En *TF* sigue: «proyectada o en proyecto».
d. En *TF* sigue: «auténtico».
e. En vez de «del conocimiento», en TF: «de las regiones del conocimiento».
f. En *TF* sigue: «Sólo meditaciones muy posteriores me dejaron en claro que si la ingenuidad de toda ciencia positiva (incluida la *mathesis universalis* en su exposición ingenua

Este relato de hechos puede ahora servir para disipar una serie de malentendidos fundamentales a propósito de la idea de la lógica pura, y otro tanto a propósito de las relaciones entre estas *Investigaciones lógicas* y las doctrinas tanto de Lotze como de B<olzano>[a].

<...>[11]

§ 2. *Confrontación con Meinong. Demarcaciones en el dominio del apriori: diferenciación de 1) apriori formal y material, 2) apriori «fenomenológico» y «ontológico»*

3) Alguna confusión en las interpretaciones de la lógica pura y de la fenomenología ha venido por su relación con el supuesto «descubrimiento» de una universal «teoría del objeto».

Es sabido que la idea de la ontología apriórica o racional es cosa antiquísima. Todo el mundo sabe cuántas y cuán diversas ciencias ontológicas, con elementos, al menos pretendidos, /302/ de conocimientos apriórícos, se han ensayado en el curso del tiempo. En la tendencia, bien comprensible, a identificar «ser» y «ser real», ontología significó ciencia apriórica del ser real, y comoquiera que más adelante no se produjo una discriminación depurada de la idea de un apriori formal y uno material del ser en general, estaba justificada la consideración de las distintas disciplinas ontológicas también como una única ciencia, de modo parecido a como las distintas disciplinas científico-naturales (en cierto modo ontologías empíricas o doctrinas empíricas del ser) se consideran ramas de la ciencia una de la naturaleza. Precisamente en la realidad empírica efectiva todas las realidades concurren a la unidad de un mundo –pero también en la idea sucede así, como es de anticipar–.

La ontología, toda ontología perdió su crédito, primero por el ataque del kantismo contra las ontologías de su tiempo, inauténticas y metafísicas en el mal sentido (en las cuales y al lado de las cuales se dejan reco-

como positividad directamente dirigida a lo ideal intuido) precisaba de 'clarificación' epistemológica –o sea, de una fundamentación más profunda del derecho y los límites de la autenticidad de su sentido, y del estudio sistemático de los modos de conocimiento subjetivos e intersubjetivos por esencia inseparables de lo ideal objetivo–, entonces justamente una ciencia positiva no tiene en general ningún derecho suyo propio; y sólo una ciencia fundada desde un comienzo en la 'fenomenología trascendental' y que mana de ella según las fuentes originarias de principio de la idea plena de un conocimiento rigurosamente legitimado <...
podrá ser un *factum* histórico necesario, pero tal estadio ha de ser superado en una reforma universal de la ciencia que suprima toda división entre ciencia positiva y una filosofía que deba confrontarse con ella, o bien que transforme a una todas las ciencias en ciencias filosóficas y confiera a la fenomenología pura la dignidad de una ciencia universal fundamental, la dignidad de una filosofía primera».

a. En vez de «B», en *TF*: «Brentano».

11. En el manuscrito estenográfico falta la hoja número 5 en la paginación de Husserl, donde debía tratarse el punto 2) (N. del E.).

nocer también, ciertamente, comienzos de buena ontología), y sobre todo por el avance victorioso de la filosofía empirista en la segunda mitad del siglo pasado. Únicamente se admitía la ciencia natural empírica, y junto a ella una matemática reinterpretada empíricamente que, pese a esta reinterpretación, permanecía a su aire en una radical diferenciación metódica. Y sobre ello, en todo caso, un ambiente de vagas reflexiones epistemológicas. En mis *Investigaciones* revivió entonces la idea de la ontología, ahora de una manera peculiar, sin apoyatura histórica ninguna y, así, libre también de las oscuridades y extravíos radicales que habían gravado a las ontologías antiguas y justificado la resistencia contra ellas.

Si se toma lo que en esta obra consta publicado, y por ontología se entiende en legítima universalidad toda ciencia puramente racional de objetos, toda ciencia que se construye sobre puros conocimientos de esencia, que se constituye en la intuición de esencia y que lo hace pura de todas las posiciones de ser individual, entonces la *mathesis universalis* es puesta de manifiesto como una ontología. Sólo la *palabra* «ontología» se evitaba en la obra (en la primera edición). La *mathesis universalis* es la ciencia apriórica de objetos en general y correlativamente de la significación en general, esto es, de significaciones que hacen referencia a objetos en general. Ya el primer tomo y luego de nuevo el segundo daban expresión a este punto con todo el vigor /303/ que en general es posible. De modo que nadie que hubiese leído realmente la obra tenía la más mínima razón para instruirme a mí acerca del carácter de «teoría del objeto» que es propio de la lógica formal y la matemática. La gran Tercera Investigación del volumen segundo se anuncia expresamente, además, como perteneciente a la «teoría apriórica de los objetos como tales», y es este pasaje, en todo caso, el que ha llevado a la formación, poco recomendable, de la expresión «teoría del objeto».

En este contexto se abrió de nuevas la disciplina apriórica cerrada de la gramática puramente lógica, como morfología apriórica de las significaciones. Al igual que a la teoría de la validez de las significaciones, yo la incorporo por supuesto a la idea de una *mathesis*, pues no procede atribuir a ciencias distintas conocimientos que se copertenecen como correlativos y que en tan amplia extensión son equivalentes. Pero ontológico o de teoría del objeto, en el sentido más amplio provisionalmente adoptado, no es sólo todo lo que se refiere al campo de la *mathesis* pura (todo el volumen I, y la Tercera y Cuarta Investigación del II), sino también todo el resto de la obra, en la medida en que el modo íntegro de llevar fenomenológicamente a cabo la superación del psicologismo en la Segunda Investigación muestra que lo que el autor había ofrecido como análisis inmanente de la conciencia debió tener el valor de un análisis puro de esencia, de un análisis apriórico.

Con ello, se abrieron[a] como campos de investigaciones «ontológicas» los vastísimos campos de los datos inmanentes de la conciencia. El punto de partida a todo ello estuvo en estudios penetrantes acerca de las relaciones de ideas de Hume en comparación con las verdades de razón de L<eibniz> y las verdades analíticas de Kant, y a la vez en los estudios lotzeanos de que ya he hablado anteriormente. Lotze había contemplado el reino de los datos de sensación, de los datos cromáticos, los datos acústicos, como un campo de conocimientos ideales, «ontológicos», pues. Lo que no vio es que la conciencia misma, la ingente profusión de vivencias intencionales y correlatos noemáticos de vivencia, es un campo infinitamente más rico de conocimiento apriórico, y uno accesible por entero a investigación sistemática, cuya exploración pura y en conexión sistemática /304/ es sencillamente cuestión vital para una psicología «exacta» y para una teoría estricta del conocimiento.

La acogida de pensamientos platónicos y la simultánea interpretación de la «evidencia intelectual» en que nos están dadas relaciones entre ideas, como un «ver», como una conciencia originariamente dadora, condicionaron ya desde muy pronto el que yo atribuyese a *todos* los géneros de objetividades una *esencia*, y con ello un campo de conocimientos de esencia, o sea –si se quiere– de conocimientos de teoría del objeto. En vista de las convicciones que dominaban también la presente obra se trataba de una pura obviedad. Nunca se me pasó por la cabeza, empero, el asumir sin más, bajo el nombre de ontología o de teoría del objeto, una ciencia como correlato de un vago receptáculo de todos los conocimientos y ciencias aprióricos. Tarea de los filósofos no es el amontonar, sino el buscar y fijar demarcaciones de esencia. Y así, durante muchos años mi empeño fue la elaboración del auténtico concepto de lo analítico frente al oscuro concepto *kantiano* de él, y el hallazgo de la delimitación que separa a la auténtica ontología analítica de las ontologías materiales (sintético-aprióricas) que han de distinguirse esencialísimamente de ella; esta delimitación es fundamental, en efecto, para la filosofía.

Sólo tras la aparición de *Investigaciones lógicas* me planteé la tarea de una distribución de todas las demarcaciones del ser. Me dije a mí mismo que tenía que ser posible diseñar una teoría sistemática de las categorías, o más bien una teoría de las posibles *regiones radicales del ser*, las cuales habrían a continuación de operar, por así decir, como títulos de la serie ordenada de disciplinas aprióricas pendientes de elaboración sistemática en el futuro. Desde el principio me fue evidente que en esta tarea todo apriori fenomenológico debía *contraponerse* al resto del apriori, que en

a. *TF* sigue: «por primera vez y en amplios análisis llevados efectivamente a cabo».

un sentido esencial es apriori ontológico. Comoquiera que al final se me hizo patente asimismo que todo conocimiento de esencia mantiene justamente una *conexión o nexo esencial*, yo no puedo considerar como un progreso, menos aun como un descubrimiento, ese paso que, una serie de años después de las aparición de mis *Prolegómenos*, intentaba ir más allá de *mi* teoría apriórica de objetos como tales, introduciendo el *término* «teoría del objeto» como título para la reunión absolutamente vaga de todos los objetos /305/ «apátridas». Me veo forzado a dirigirme con tanta resolución contra las ideas, a mi entender, confusas y con frecuencia contradictorias de la teoría meinongiana del objeto (que no serían tan vagas y a la vez tan contradictorias si su propio fundador hubiese acometido ya sólo un fragmento de verdadera investigación de teoría del objeto, o si hubiese estudiado mejor las *Investigaciones* que hacía tiempo existían), dado que en la literatura reciente mis investigaciones y las de Meinong se citan constantemente como compartiendo un mismo espíritu y como complementarias desde el punto de vista metódico y doctrinal. Lo cual, de acuerdo con mis observaciones, ha de engendrar prejuicios y malinterpretaciones en quienes aún no conocen mi obra.

§3. *Delimitación crítica frente a Lotze*

4) La circunstancia de que las presentes investigaciones hayan tomado de los escritos de Lotze y de Bolzano fuertes impulsos, recibidos con gratitud, ha dado ocasión asimismo a malinterpretaciones. Las cuales obstaculizan con mucha frecuencia la comprensión del verdadero sentido de la teoría del conocimiento que se abre paso en mis investigaciones (se esté o no de acuerdo con ella). La forma en que reelaboré por mí mismo la teoría de la validez de Lotze y su doctrina de las ideas (que, en el sentido de su interpretación, es la platónica) condujo a determinadas tendencias epistemológicas y, en seguimiento de ellas, a la reconfiguración efectiva, bien que aún incompleta, de una teoría del conocimiento que es de un tipo esencialmente *distinto* respecto de la lotzeana; tanto como puede serlo la teoría del conocimiento de Aristóteles respecto de la de Platón, o la de Kant respecto de la de Lambert.

Es preciso advertir, en primer lugar, que casi todos los críticos que con tanto celo y, en su mayoría, de manera tan desaprobatoria emiten juicios acerca de la presente obra, se han contentado con la lectura (y por lo general una muy poco profunda) del volumen I, limitándose a hojear el volumen II en busca de citas justificativas. Pero <respecto> de quienes fueron lo suficientemente escrupulosos como para anteponer a su crítica un estudio también del volumen II, cabe colegir, justo sobre

sus malinterpretaciones, /306/ que ellos no han leído, o sólo superficialmente y de manera selectiva, las investigaciones fenomenológica y epistemológicamente más importantes: la Quinta y sobre todo la Sexta. Sólo quien se restringe al volumen I y ni siquiera lo examina con rigor, puede identificar mi antipsicologismo, mi doctrina de las ideas y mi teoría del conocimiento (en la medida en que ésta se deje juzgar por las pequeñas indicaciones) con los de Lotze, o puede siquiera identificarlos según su tipo general.

Por mencionar un único punto: también Lotze combate precisamente una fundamentación de la lógica y de la noética lógica a través de la psicología. Pero esto en absoluto es óbice para que, de acuerdo con el sentido de antipsicologismo que rige los *Prolegómenos*, debamos contarle entre los psicologistas, antropologistas, relativistas naturalistas, de manera parecida, en efecto, a lo que ocurre con otros muchos autores que se jactan últimamente de convencidos antipsicologistas. La doctrina lotzeana de las ideas, erigida en apariencia con tanta pureza, la abandona Lotze de nuevo en el curso posterior de su exposición. Así, en el capítulo cuarto de su *Lógica* de 1874, p. 555<s.>, se dice[12]:

> Si *a* y *b* no son, como hasta ahora, cosas de la realidad independiente que está allende nuestro pensar, sino términos representables de relaciones, como rojo y verde, recto y curvado, entonces entre ellos subsiste una relación sólo en la medida en que la pensamos y sólo por el hecho de que la pensemos. Pero *nuestra mente está hecha de tal modo*, y de tal modo *presuponemos* cualquier otra mente cuya interioridad se asemeje a la nuestra, que los mismos *a* y *b* depararán en el pensamiento, tantas veces como sean representados y por quienquiera que lo sean, siempre la misma relación que subsiste sólo por el pensamiento y sólo en él; y únicamente en esto consiste lo que mentamos cuando consideramos la relación como subsistente en sí entre *a* y *b*.

Una y otra vez se está hablando, pues, de *nuestro* pensamiento, y justo en un sentido realmente antropologístico. De aquí que la posibilidad del conocimiento sea también para Lotze un «abismo de prodigios»[13]: confesión palmaria de una teoría del conocimiento que fracasa.

/307/ La auténtica teoría del conocimiento clarifica, y algo clarificado es algo que ha devenido comprensible y comprendido; es, pues, lo más opuesto de lo «prodigioso». Una y otra vez la consideración de Lotze hace referencia a la naturaleza de todas las mentes, que es entendida realmente

12. H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Erster Theil*, 2. Auflage, Leipzig 1880. Husserl cita por la segunda edición (N. del E.).
13. <*Op. cit.*,> p. 520.

como un *factum* de la realidad efectiva, y en contraste hace él referencia a la naturaleza de las cosas reales en sí mismas. Y el problema completamente absurdo del significado real y formal de *lo lógico* hace su aparición por el hecho de que Lotze presuponga justo un mundo metafísico de cosas existente en sí y, frente a él, un mundo de representaciones propio de las mentes que existen en el mundo y que está destinado –al menos según nuestra pretensión cognoscitiva habitual– a ofrecer un retrato de aquel otro; esforzándose en vano, como es natural, por esclarecer el fundamento de la concordancia de ambos mundos en el conocimiento.

Él no ve el auténtico problema de la clarificación epistemológica del conocimiento; esto es, en nuestro sentido, el problema de su clarificación fenomenológica de esencia, y correlativamente el problema de esencia de una realidad en sí que es cognosci*ble*. No ve el absurdo que yace en encontrar enigmática por principio la posibilidad del conocimiento en general, y en especial la del conocimiento de lo real, y a continuación, en la solución del enigma, asumir presupuestos supuestamente obvios que caen ellos mismos bajo el enigma. Pero esto es lo que hace Lotze en los más variados giros. Un presupuesto tal es ya la pensabilidad de una realidad efectiva «en sí», que nada tenga que ver con todos nuestros conocimientos y formas de conocimiento, pero a la que luego nuestro conocimiento, nuestras representaciones y modos de representación hayan de aproximarse y captar de algún modo. El final es en Lotze una metafísica mitológica: ante él se escinden un mundo de la representación, de validez meramente humano-subjetiva, y un mundo metafísico de mónadas en sí, a propósito del cual, bajo el rótulo de «metafísica», nosotros podemos aventurar esbozos metafísicos según métodos totalmente enigmáticos. Estos esbozos son menos que novelas, pues las novelas tienen sin duda verdad estética, o sea, una comunidad esencial e inteligible con la realidad, de la que todas estas fabulaciones metafísicas carecen necesariamente.

Pero con todo lo que la obra de Lotze adolece de falta radical de fuerza y de resolución y, así, de interna incoherencia, ella sí es una <de las> más significativas del siglo pasado para la teoría del conocimiento; /308/ y es rica en exposiciones particulares perspicaces e iluminadoras, que únicamente han carecido de continuación. Haber seguido pensando y haber pensado hasta el final es la vía por la que las presentes investigaciones deben tanto a Lotze; ello obligó, en todas direcciones, a la formación de pensamientos que son por principio de nuevo cuño, tanto en los detalles como en el todo. No obstante lo cual, mi libro no se fijaba por meta el clarificar la posibilidad de todo tipo de conocimiento, y en particular *no* la del conocimiento de la realidad, sino el clarificar la posibilidad del co-

nocimiento analítico, que para mí pasa por ser el primero y fundamental. Lo que no excluye que investigaciones ampliadas[a] conciernan simultáneamente a problemas del conocimiento de lo real, y en la nueva revisión he ido todavía más lejos en esta dirección[b].

§4. *Delimitación crítica frente a Bolzano*

En lo que concierne ahora, por la otra parte, a mi supuesto «perfeccionamiento» de Bolzano, únicamente se necesita hacer breve indicación del hecho de que a Bolzano no sólo le son completamente ajenas la idea de una *mathesis universalis* y la idea de una morfología pura de las significaciones y todos los restantes desarrollos ontológicos de estos volúmenes, sino también, y en relación con lo tan valioso que él sí me brindó, el entero sentido idealista que pertenece esencialmente a mi idea de la lógica pura. Las proposiciones, representaciones y verdades «en sí» de Bolzano nada son menos, para él, que las significaciones de unidades «ideales». La idea de una lógica pura en mi sentido y, sobre todo, en el sentido de la lógica pura pendiente de clarificación epistemológica, la habría él rechazado resueltamente. No debiera juzgarse a estos respectos sin un conocimiento más cabal de la obra de Bolzano; no debiera leerse a Bolzano sólo por encima y andar luego buscando citas en él, o sea: no debiera leerse con mis pensamientos proposiciones sueltas que en él suenan igual. Nadie ha reparado en que la teoría del conocimiento de Bolzano se levanta sobre el suelo de un empirismo extremo, del que da un testimonio más que suficiente la siguiente afirmación. Contra la /309/ doctrina kantiana de la aprioridad de la lógica pura, de la aritmética, de la geometría y de la ciencia pura de la naturaleza, objeta Bolzano[c] «que estas ciencias disfrutan de una certeza tan grande sólo porque gozan de la ventaja de que sus doctrinas más importantes se dejan probar por la propia experiencia muy fácilmente y de múltiples modos. <...> De la corrección de las reglas Bárbara, Celarent, etc., estamos tan ciertos sólo porque miles de ensayos las corroboran en razonamientos que nosotros hemos hecho de acuerdo con ellas»[14]. «Mientras no nos hayamos convencido de la corrección de una proposición ni por ensayo sobre ella ni por comprobación repetida de su modo de inferencia, tampoco la otorgaremos todavía, a poco que seamos inteligentes, ninguna confianza in-

a. En vez de «investigaciones ampliadas», en *TF*: «varias investigaciones».
b. En *TF* el párrafo termina en «conocimiento de lo real».
c. En vez del texto desde «, del que da un testimonio» hasta «objeta Bolzano», en *TF*: «Así dice él de la lógica, la aritmética, la geometría y la física pura,».
14. B. Bolzano, *Wissenschaftlehre*, III, Sulzbach 1837, p. 244 (N. del E.).

condicional, pese a todo lo que la filosofía crítica quiera dictarnos acerca de la infalibilidad de las intuiciones puras en que supuestamente ha de basarse nuestro juicio»[15].

No existe aquí, pues, ninguna diferencia entre Bolzano y su contemporáneo John Stuart Mill. Pero no menos desconcertante es cuando se llama a Bolzano *«el fundador de la fenomenología»*; a Bolzano, que ocasionalmente hace, sin duda, como incontables otros, buenas observaciones, acaso incluso fenomenológicamente aprovechables, pero al que verdaderos abismos de comprensión separaban de toda fenomenología y que con seguridad estaba incomparablemente más lejos de ella que Hume o que Mill. Su genialidad radicó en el modo matemático de considerar los asuntos lógicos, sin dejarse extraviar por prejuicios lógicos de ninguna escuela; un modo de consideración completamente ingenuo, tan ingenuo como el que practican los matemáticos en la teoría de números o en la teoría geométrica de magnitudes. Lo que él veía, no permitió, al menos en una amplia medida, que los discursos se lo eliminaran, y él veía mucho. Denominarlo «lógico escolástico» es difamarlo[a], y por fuerza ha de parecerme injusto que un Windelband /310/ lo considere «un sutilizador sin relieve»[16]. Fue lo contrario cabal de un sutilizador; su mirada clara y sobria topaba con cosas que supo captar y valorar de manera magistral. En su original teoría de la inferencia y en sus inicios de una teoría científica de la probabilidad hay verdaderos tesoros; uno tiene únicamente que estudiarlas en serio, y estudiarlas en el mismo sentido en que uno estudia doctrinas aritméticas. Si, guiado por determinados prejuicios, reinterpreta los modos de inferencia realmente existentes y originarios y los sustituye por otros equivalentes, tales reinterpretaciones como equivalentes encierran, así y todo, grandes valores que aún no se han puesto de relieve. De cara a la clarificación del pensar lógico, en cambio, él hizo poco. <De los> ingentes problemas de la teoría del significado y de la teoría, esencialmente conectada con ella, de una conciencia categorial en sus distintas configuraciones, etc., no tuvo ni sospecha, igual que todos sus contemporáneos; y tampoco por tanto tuvo él idea, en absoluto, del complejo de investigaciones que yo pongo bajo el nombre de fenomenología (y sobre todo de fenomenología «pura»). A este respecto no se encuentran en él ni los más leves comienzos.

15. *Ibid.*, p. 245 (N. del E.).

a. *TF* sigue: «a él y a la buena escolástica, sin comprender nada».

16. Cf. W. Windelband, «Die philosophischen Richtungen der Gegenwart» [«Las direcciones filosóficas del presente»], en E. von Aster (ed.), *Grosse Denker* [*Grandes pensadores*], Tomo II, Leipzig 1911, p. 376 (N. del E.).

§5. *Rechazo del eslogan «la fenomenología es análisis de los significados de las palabras»*

5) Conecto aquí directamente con la discusión de un malentendido que se hace, empero, difícil de comprender; difícil de comprender para quien conozca la presente obra en su entera complejidad. Pues parece haberse convertido casi en un eslogan, sobre todo desde que ha pasado a las exposiciones de introducción, el que *fenomenología* quiere decir tanto como «análisis de los significados», esto es, análisis de lo que está *mentado* con un concepto o un juicio, o, tal como llega a decir con escrúpulo insuperable el autor de un libro recién aparecido, /311/ «un análisis algo diferenciado de los significados de las palabras»[17].

Ciertamente que las investigaciones del volumen II se ocupan de significaciones, y lo hacen en gran medida. Pero decir que la fenomenología es teoría del significado o, incluso más correctamente, un cierto análisis de esencia de las significaciones, sería como si en los comienzos del cálculo infinitesimal se hubiera dicho de esta disciplina con intención definitoria que ella es la teoría <de> los problemas de tangentes. Y con el mismo derecho podría decirse a su vez que la geometría es la ciencia de las rectas y los triángulos, la química la ciencia de los óxidos, y así sucesivamente[a]. El segundo volumen d<el> e<scrito> no se presenta como una exposición de la fenomenología, y tampoco como un escrito concebido con la intención de fundamentar una fenomenología, sino como una serie de «investigaciones preliminares» que el autor creyó imprescindibles en interés de una «clarificación» filosófica[b] de la *mathesis universalis*; y siendo así que lo lógico está dado de modo consciente en fenómenos lógicos y los fenómenos lógicos son fenómenos del enunciar, o sea, de un determinado significar, la investigación arranca precisamente por un análisis de estos fenómenos. Pero quien haya leído ya sólo la Introducción (de la primera edición) y luego amplios fragmentos de la obra tiene que haber tropezado una y otra vez con que se habla de fenomenología en un campo incomparablemente más amplio; se habla de análisis fenomenológicos de la percepción, de la fantasía, de la representación de imágenes y de tantos y tantos otros géneros de vivencias, que ocasionalmente comparecen enlazados con fenómenos verbales[c], pero para los que este enlace es, sin embargo, completamente extraesen-

17. W. Wundt, «Psychologismus und Logizismus» [«Psicologismo y logicismo»], en *Kleine Schriften* [*Escritos breves*], Tomo I, Leipzig 1910, pp. 604s (N. del E.).

a. En *TF* falta «la química la ciencia de los óxidos, y así sucesivamente».

b. En *TF*: «epistemológica» en vez de «filosófica».

c. En *TF* sigue: «y en especial allí donde éstos han de llegar a ser conocimientos lógicos dadores con evidencia».

cial. Se incorporan, por cierto, análisis fenomenológicos no sólo de actos objetivantes, /312/ sino de actos no-objetivantes –en suma, de todas y cada una de las «vivencias» o fenómenos que admiten una descripción psicológica inmanente, sólo que la actitud[a] es una actitud modificada[b] de determinado modo–.

§ 6. *Mi errada autocomprensión en las «Investigaciones lógicas»: la caracterización de la fenomenología como psicología descriptiva induce a confusión*

6) Grandes deficiencias de la primera redacción guardan relación con el hecho de que yo tuviera que publicar la obra antes de que las evidencias ganadas en ella se hubieran consolidado internamente, o bien antes de que yo pudiera poseerlas con plena libertad. Las distintas partes que la componen surgieron en diferentes momentos del tiempo y una refundición se hacía finalmente necesaria para ponerlas a todas bajo una misma perspectiva. Durante la composición de la obra, empero, dada la inseguridad interna en que me encontraba, recaí aquí y allá en los viejos hábitos de pensamiento o fui incapaz de llevar coherentemente[c] a cabo en todos lados las distinciones que en un determinado contexto[d] ya había reconocido. Esto último vale en especial a propósito de la relación entre psicología descriptiva y fenomenología.

De facto los análisis estaban llevados a cabo como análisis de esencia, pero no en todos lados lo estaban con la clara conciencia reflexiva de ello[e]. La entera refutación del psicologismo descansa sobre la circunstancia de que los análisis[f] de la Sexta, y también de las otras investigaciones, se tomen como análisis de esencia, o sea, como análisis apodícticamente evidentes acerca de ideas. Pero yo mismo no quería concederme esto de manera general: lo que durante tantos años había yo considerado como psicología, que bebía de la evidencia interna de la «percepción adecuada», ¿había *todo ello* de ser apriórico o captable como apriórico? La /313/ «Introducción» vacilante y que induce a confusión ha traído consigo muy malas consecuencias en las repercusiones del escrito, y yo sentí su deficiencia muy poco después de aparecer la obra. <En relación con esto> se halla también el énfasis insuficiente en la exclusión de toda apercepción

a. En *TF* sigue: «fenomenológica».
b. En *TF* sigue: «esencialmente».
c. En *TF* falta «coherentemente».
d. En *TF* sigue: «como necesarias».
e. En vez de «clara conciencia reflexiva de ello», en *TF*: «con una conciencia reflexiva igualmente clara».
f. En *TF* sigue: «en especial».

psicológica en el sentido normal y de todas las posiciones de ser que tuvieran compromiso empírico con la realidad.

Mejoras esenciales trajo un ensayo aparecido en el Anuario de 1903, que revocaba de manera resuelta la caracterización que induce a error, y que entendida al modo natural es del todo incorrecta, de la fenomenología como psicología descriptiva; en él se asumía con nitidez, además, la exclusión de la apercepción psicológica (esto es, de toda aprehensión de las vivencias como estados de seres reales animados y, a una con ello, de todas las posiciones de realidad efectiva en tal sentido) y se ponía el acento en la «abstracción intuitiva»[18]. Bien habría hecho yo en, por una vez, hablar de ello con algo más de pormenor y en dar una expresión decidida, como lo vengo haciendo desde el comienzo de mis cursos de Gotinga, a que *todos* los análisis fenomenológicos en general, dondequiera que hacen comprobaciones universales (sobre la percepción en general, el recuerdo, la representación en imagen en general, o la percepción externa en general, la percepción psicológica en general, etc.), tienen el carácter de análisis apriórícos en el único sentido valioso: análisis que someten ideas dadas de modo puramente intuitivo, dadas en sí mismas en intuición verdaderamente originaria, a una descripción pura de su contenido de esencia. Entretanto ahí están mis exposiciones abarcadoras de *Ideas*, que tratan acerca del sentido y del método de la fenomenología con un nivel de evidencia incomparablemente superior y con unos horizontes explorados realmente con que yo aún no contaba en 1900. Es, en suma, un malentendido del que me culpo a mí mismo el que se mire a la fenomenología como una mera psicología descriptiva, aunque algunos lectores rigurosos de la generación más joven sí han comprendido el sentido pleno de la obra yendo de la Sexta Investigación hacia atrás, y ello sin contacto con mi actividad docente. /314/

§ 7. *La objeción de «logicismo». Confrontación con Wilhelm Wundt*

7) Este es el lugar para abordar el curioso reproche de logicismo que con tanta frecuencia se ha hecho a la presente obra. Nada menos que Wilhelm Wundt se ha sentido en la necesidad de publicar, bajo el título de *Psicologismo y logicismo*, un gran y en verdad brillante tratado (en el volumen primero de sus *Kleine Schriften* de 1910)[19] cuyo tema principal es exponer el completo absurdo del logicismo. Claro que al mismo tiem-

18. Cf. «III. Bericht über Deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899» [«Tercer Informe sobre escritos alemanes de Lógica de los años 1895-1899»] (1903/04), en *Husserliana* XXII, pp. 206ss (N. del E.).

19. W. Wundt, *Kleine Schriften* I, Leipzig 1910, pp. 511-634 (N. del E.).

po se expone también la necesidad histórica del logicismo como la última y más radical acentuación de ancestrales motivos engañosos que, bajo ropajes dialécticos siempre nuevos, reaparecen una y otra vez en el curso de la historia, que han determinado esencialmente la configuración científica de la psicología y de la lógica en su tipología histórica y que sólo en la presente obra agotan su ciclo vital. La última acentuación significa *eo ipso* su superación científica e histórica. Ahora, y en especial tras las comprobaciones de Wundt, ha de saltar a vista de todos el absurdo ya no sobrepujable del logicismo, y cada cual habrá de resolverse a eliminar las tendencias logicistas que por profundos motivos psicológicos operan en su propia persona.

Wundt desarrolla en paralelo su investigación para psicologismo y logicismo. El psicologismo le resulta, a él a quien todos habíamos tenido hasta ahora por uno de los más grandes psicologistas, un extravío paralelo, y, según él, la verdad se halla no diré yo en el término medio sino en alguna otra parte. Discúlpese lo vago de la expresión, pero el famoso investigador no se ha expresado en una forma que a mí me resulte comprensible. El interés y la fuerza intelectual de los desarrollos acerca del psicologismo, pese a acometerse con la maestría dialéctica propia del autor y según un esquema dialéctico enteramente correspondiente y al mismo gran estilo,[a] están /315/ muy por debajo, innegablemente, de los tratamientos histórico-críticos del logicismo, la refutación del cual, como pronto se echa de ver, es para el autor el asunto vital o, como ya he dicho, su auténtico tema.*

Pero debo confesar que he empezado siendo injusto con este escrito que es extremadamente característico de la situación actual de la filosofía, la lógica y la psicología, y es ya por ello de una gran importancia; y siendo injusto también con su honorable autor. Aunque no sin motivo, pues no podía yo asumir fácilmente el que el Sr. Wundt proceda con libertad tan excesiva en *todas* sus citas y referencias a mis enseñanzas; con tal libertad, que todo el sentido de ellas se trueca en un sinsentido, defendido por mí en tan nula medida como por el propio Sr. Wundt. Esto llega tan lejos que se me endosan nuevos términos (entrecomillados) que yo jamás he utilizado, como «complemento intencional», «lo intencional»**; y a los términos que sí he utilizado se les agrega *por doquier* un sentido que tiene muy poco que ver con el que yo les he dado (por ejemplo, a

a. En *TF* falta toda la frase, desde «, pese a acometerse» hasta «gran estilo,».

* Los párrafos que siguen hasta el que comienza con «Wundt define el logicismo», fueron suprimidos por Fink en su edición del texto. Seguramente influyó en esta decisión el tono de fuerte polémica personal que cobran estas líneas de Husserl.

** Los términos originales son «intentionale Ergänzung» e «Intentionale», respectivamente.

«materia» y «cualidad»). A autores jóvenes que se comportaran de este modo tendría yo que hacerles un reproche de ligereza, si es que no incluso de deshonestidad. Pero indudablemente no hay que pensar en ello en este caso, sobre todo porque el Sr. Wundt asegura de manera expresa que ha sometido la obra a una «atenta lectura». Sólo ahora, a través de un estudio cuidadoso de su escrito, que me ha atraído realmente mucho y concernido profundamente, he llegado a una mejor comprensión de los resultados de Wundt.

En el momento de la primera publicación de la obra yo tenía conciencia, como se ha indicado más arriba, de haber emprendido direcciones de investigación tan esencialmente nuevas en comparación con mis contemporáneos y de haber seguido métodos de investigación tan esencialmente nuevos en comparación con ellos, que en absoluto creía poder esperar una comprensión propicia; máxime dada la mucha claridad reflexiva que a mí mismo aún podía faltarme, tal como yo asimismo lo sentía penosamente. En el curso de la última década, justamente con el logro de esa claridad y con la plena seguridad íntima del avance de mi trabajo en estas direcciones y en el tratamiento de grupos de problemas cada vez más determinados y directamente captables, desapareció esa conciencia. Pasé a creer que lo que para mí era tan comprensible de suyo, había de serlo finalmente para todos los demás..., supuesta alguna buena voluntad y estudio. Nunca /316/ como en la lectura del tratado del Sr. Wundt me ha resultado tan viva, sin embargo, la distancia entre las actitudes y los modos de investigación que dominaron toda la época pasada, en especial en sus últimas generaciones, y los míos propios. El Sr. Wundt no puede ir más allá de *su modo de hacer las cosas*, un modo que se ha endurecido en una vida rica en trabajos y en fama, y es completamente incapaz de *ver* lo que tiene delante, incapaz de *comprender* lo que yo <he> querido hacer y <he> hecho en la presente obra. De aquí la curiosísima obra de teatro que él pone en escena ante mí y ante cualquier lector que comprenda el sentido de la fenomenología, y que deja describirse más o menos así: el Sr. Wundt se construye dialécticamente el curso de la historia según motivos psicologistas y logicistas; por su propia tendencia, «el psicologismo trasmuta toda lógica en psicología, y el logicismo toda psicología en lógica»[20]. Muestra él entonces cómo con necesidad dialéctica se forman los distintos estadios de cada uno de estos extravíos y cómo en cada estadio el absurdo llega a un punto terminal que exige un vuelco en la dirección contraria, y cómo al final de toda esta evolución tienen que aparecer en nuestros días mis *Investigaciones lógicas*. Ellas hacen imposible

20. *Op. cit.*, p. 516 (N. del E.).

el psicologismo, pero a la vez constituyen el polo más extremo de los extravíos del logicismo. Sobre la base de esta dialéctica –tal es la impresión que uno necesariamente tiene–, el Sr. Wundt *se construye* el contenido de las *Investigaciones lógicas* y ya no *ve* sino lo que él se ha construido..., pese a la atenta lectura.

Ahora bien, esta «obra de teatro» dará en el clavo en la medida, claro es, en que la entera verdad –la dialéctica del Sr. Wundt, <no menos que> cualquiera otra equiparable, la de un H<egel>– no sea una pura invención, sino que tenga, por su parte, sus fuentes histórico-psicológicas. Sobre la base de sus actitudes y de sus bien adquiridas perspectivas, el Sr. Wundt puede verlo todo, todo salvo la fenomenología; y puede así comprender toda psicologia y toda lógica, toda salvo una psicología fundada fenomenológicamente y una lógica clarificada en fuentes fenomenológicas. Y por ello no supone ninguna diferencia si el Sr. Wundt primero ha leído con atención las *Investigaciones lógicas* y después ha procedido a construir, /317/ o si primero ha construido y, sobre la base de sugestiones puramente constructivas, ha proyectado el logicismo en los dos volúmenes de la obra vistos sólo por fuera. Las referencias falseadas pueden entenderse como engaños de la memoria, que en el caso de una lectura que entiende absurdamente son comprensibles por partida doble, debido a la confusión de expresiones que son interpretaciones absurdas del sentido de mis términos, con estos mismos términos.

Entre algunas bellas frases, el Sr. Wundt ha dado expresión también a la regla de oro: «La primera exigencia del método exacto consiste doquiera en dejarse guiar en la interpretación de los hechos por los hechos mismos y en no proyectar sobre ellos motivos que les son extraños»[21]. Pero precisamente por pecar contra esta regla yerra su meta de una manera total y absoluta el tratado del que él es autor. El «hecho» de que aquí se trata es la presente obra, que es lo que es en virtud de su propio sentido, y es buena o mala en función de lo que la crítica evidenciadora pueda probar al respecto. Pero antes de toda crítica se halla precisamente el sentido de la obra, sobre el que el Sr. Wundt proyecta motivos que le son extraños no sólo en aspectos de detalle sino de manera total y absoluta. Precisamente por ello esta confrontación polémica discurre en el orden de los preconsiderandos. Pues su finalidad no es refutar objeciones, sino marcar las malas comprensiones y clarificarlas. Pero el que malas comprensiones del tipo ahora cuestionado sean posibles y el que la objeción de logicismo pueda llegar a plantearse no depende de sucesos contingentes, sino de las apc<rcepciones> peculiares de esta época.

21. *Op. cit.*, p. 580 (N. del E.).

Wundt define el logicismo como el intento de dar cuenta, por la vía de la reflexión *lógica*, de la conexión entre los fenómenos, en especial entre aquellos que nos están dados en la propia conciencia. El auténtico sentido de esta definición ganará en claridad si me dirijo al punto a las interpretaciones que él ha practicado sobre mi obra.

Hagamos ahora abstracción del volumen primero de *Investigaciones lógicas*, cuya crítica del psicologismo el Sr. Wundt da por buena en lo esencial. Sus ataques principales afectan al volumen segundo, cuya importancia, que sobrepuja a la del primero, él /318/ ha reconocido con prontitud. De este volumen segundo se ocupa en una doble conexión: primero, bajo el punto de vista de la fundamentación de una psicología extremadamente logicista; luego, bajo el punto de vista del asentar las bases fenomenológicas para una lógica pura. La distinción es importante y de una perspicacia nada habitual. Fuera del Sr. Wundt, sólo Dilthey, de la generación anterior de investigadores, ha reconocido el alcance de las investigaciones de este volumen para la psicología, y, dejando aparte algunos investigadores más jóvenes tempranamente influidos por alguno de ellos dos, esta relación ha pasado del todo inadvertida. Yo mismo no decía en la propia obra una sola palabra acerca de la reforma de la psicología y hasta mi artículo de *Logos* (1911) no expresé mi convicción al respecto[22], sin que faltaran entonces los previsibles ecos.

El Sr. Wundt vio amenazada, pues, la psicología, campo predilecto del trabajo de toda su vida, y su interés primero y principal ha sido asimismo el salvarla de las falsificaciones del logicismo, de la «invasión de la lógica»[23]. Y es que, como él mismo se lamenta, «nos hallamos hoy bajo el signo innegable del logicismo»[24]. Esto último lo tengo yo, naturalmente, por un gran malentendido. Pero sí es verdad que en la psicología estamos envueltos en una gran reorientación. Y si el volumen en cuestión de *Investigaciones lógicas* no dice una sola palabra programática al respecto, y más bien ataca directamente algunos problemas fundamentales a propósito del pensar lógico y sus correlatos y ofrece fragmentos de un trabajo en marcha, es innegable, con todo, que el trabajo ahí realizado afecta también esencialísimamente a la psicología y, en caso de ser válido, prepara nuevos modos de tratar los problemas de la psicología; de forma que, en efecto, tal como Wundt dice, entraña una «reforma de la psicología». Mucho tengo que agradecer al Sr. Wundt

22. Cf. «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Husserliana* XXV, pp. 3-63 (N. del E.) [en este volumen, cf. *supra* el Texto 6 de esta colección: «La filosofía, ciencia rigurosa» (N. de los EE.)].
23. W. Wundt, *op. cit.*, p. 516 (N. del E.).
24. *<Op. cit.>*, p. 521.

(como al inolvidable Dilthey)[a] por el hecho de, a diferencia de tantos otros, no haber pasado de largo con una sonrisa sobre esta cuestión /319/ y haberla tomado en serio, cualquiera que sea la postura que después adopte ante ella.

Wundt observa también, aunque de modo oscuro, conexiones con el racionalismo y el apriorismo de tiempos pasados. Mas él no podía percatarse, naturalmente, del sentido que tiene la teoría de la esencia de los fenómenos, pues se le ha ocultado por completo el hecho de que mi método es uno rigurosamente «intuitivo» –uno *rigurosamente* intuitivo en mi sentido ampliado– y de que precisamente en ello radica la diferencia abismal de mi racionalismo e idealismo respecto de cualquier otro anterior; no digamos respecto de todo ontologismo escolástico. Con ello queda ya señalado el punto decisivo de la mala comprensión de un Wundt, como de todos los contemporáneos de igual orientación. Él etiqueta e interpreta mi obra como «logicismo». Claramente en vista de ello, habla de una invasión de la lógica y la concibe como la culminación de los intentos siempre repetidos por «ganar una comprensión de la vida psíquica a través de, de algún modo, interpretarla lógicamente o disolverla en construcciones dialécticas de conceptos». Habla del empeño por, «una vez que se ha puesto bajo el yugo de la lógica al saber en su más amplia extensión, coronar finalmente la obra de la lógica sometiendo a su dominio también a los fenómenos de la conciencia subjetiva que en apariencia burlan toda norma lógica». <Habla> de las tendencias imperialistas de la reflexión lógica a ¡«*transformar* la propia psicología *en un dominio adjunto y de valor inferior de la lógica general*»![25] La página 519 me señala a mí directamente como aquel «que en un logicismo implacablemente desarrollado (poco antes se lo ha denominado 'logicismo escolástico') pretende convertir la propia psicología en una disección reflexionante de conceptos y palabras». Y la página 572 habla de «éste, el más radical de todos los intentos que persiguen transformar lo psíquico en lo lógico».

Quien no sólo haya «leído con atención» mi obra, como el Sr. Wundt, sino que en una colaboración desprejuiciada, que es lo que la obra precisamente exige, haya suscitado vivamente en sí los fenómenos y haya coejecutado los análisis y descripciones, éste sólo podrá oír con la mayor extrañeza semejantes manifestaciones. /320/ En la obra, en las investigaciones *lógicas*, se trata, naturalmente, de lo lógico, y en el volumen segundo de fenómenos lógicos. Así, pues, en una actitud inicial empírico-psicológica, nosotros partimos del *factum* de un «yo pienso, yo pronun-

a. En *TF* falta: «(como al inolvidable Dilthey)».
25. <*Op. cit.*>, p. 516.

cio el enunciado 'Este papel es blanco'», o yo entiendo la proposición 'Este papel es verde', yo entiendo en general palabras y proposiciones, y tan pronto las pronuncio yo mismo como las escucho; o bien, se me ocurren, se me pasan por la cabeza, sin que yo «pronuncie el enunciado», sin que yo «juzgue» realmente, etc. ¿Es escolástica si uno por una vez dirige la mirada a estos fenómenos, si se pregunta por las diferencias entre los fenómenos, entre los fenómenos captables directamente en reflexión inmanente y en función de las cuales «el mismo» juicio (¡entre comillas!)[a] es llevado a cabo «intuitiva» o inintuitivamente («de modo meramente simbólico»), y otras tantas cosas por el estilo? El fenómeno que se tiene delante cuando «yo compruebo en la intuición» una mención no intuitiva[b], un juicio «llevado a cabo de un modo meramente simbólico», ¿acaso no está permitido ponerlo bajo la mirada, describirlo universalmente y fijarlo terminológicamente? ¿Y es una invención cuando aquí se constata –se constata de modo puramente intuitivo– una determinada relación de unidad y transición, una forma de enlace de índole propia entre ambas vivencias, y cuando se elige para ella el término de «cumplimiento»? Desde luego que *Investigaciones lógicas* no puede leerse y comprenderse como un periódico. Las descripciones sólo pueden comprenderse cuando se conoce lo descrito, y sólo se lo puede conocer cuando uno lo ha llevado por sí mismo a intuición clara. Esta intuición requiere, pues, paso por paso, de una exposición cuyo esfuerzo y arte todo consisten precisamente en guiar a que se produzca la intuición por el único medio posible: por la palabra, y en fijar entonces la intuición mediante «conceptos»; conceptos que en absoluto quieren ni deben ser otra cosa que «expresiones» puras del «contenido de esencia propio» de lo intuido.

El Sr. Wundt tiene la pretensión de comprender todo lo psicológico, pero por desgracia hay grandes dominios de vivencias que él nunca ha visto; nunca los ha hecho objetos de investigación en la reflexión, /321/ nunca ha visto en ellos mundos enteros de diferencias inmanentes. Él desdeña por principio tomarse el esfuerzo, sin duda extraordinario, del análisis reflexivo y fenomenológico en general, y lo desdeña porque él, como verdadero filósofo apriorista, deduce que no puede haber tal cosa en absoluto. Contra *este* apriorismo no se ha inventado remedio. Con quien ni quiere ni puede ver no cabe entenderse; y el ver no es un asunto siempre sencillo, ni siquiera a propósito de la naturaleza externa. El biólogo que mira a través del microscopio ve mucho más que el mozo de carga; ha aprendido un ver que este último no ha aprendido. Pero él no puede demostrarle

a. En *TF* falta: «(¡entre comillas!)».
b. En *TF* sigue: «predicativa».

este ver a nadie, y a quien tuviera argumentos apriori que prohibieran un determinado tipo de visión, tampoco el microscopio podría convencerle nunca. Concedemos que hay engaños en lo fenomenológico[a], debidos a interpolaciones[b]. ¿Acaso los hay menos en la visión externa? ¿Carece ya la descripción de todo valor porque hay engaños de la descripción?

Pero no necesito entrar en consideraciones metódicas. El hecho fundamental es que el Sr. Wundt, en cuyas obras difícilmente se hallará un solo análisis verdaderamente puro de fenómenos, de fenómenos en su pura consistencia fenoménica, niega todos los amplios análisis de este orden porque no los retraduce a la intuición que a él le falta y que él tiene por imposible *a priori*. Desde hace más de dos[c] décadas todo mi trabajo se mueve en la intuición inmanente, y en un esfuerzo sin cuento he aprendido yo a ver y a mantener a las interpolaciones apartadas de lo visto. Diferencias fenomenológicas, en especial las diferencias de la intencionalidad, las veo tan bien como puedo ver la diferencia entre este blanco y aquel rojo en cuanto puros datos de color. Si alguien no pudiera ver en absoluto diferencias de este último tipo, <se> diría de él que es ciego; si alguien no ve diferencias del otro orden, yo no puedo evitar decir que es ciego y tengo más bien que decirlo, aunque se hable de ceguera en sentido ampliado. ¿Puedo acaso dejarme extraviar /322/ por la circunstancia de que Wundt, mediante una construcción histórica altamente ingeniosa, me deduzca *apriori* que estas diferencias, para mí enteramente equivalentes <a la> diferencia entre rojo y verde, son, sin embargo (quizá por el mero hecho de que yo he empleado palabras para designarlas), una construcción logicista, una trasmutación de los datos efectivos de sensación en lógica escolástica, etc.?

Que por una vez intente el lector leer cada averiguación que yo hago en los contextos fenomenológicos tal como él lee una descripción zoológica o botánica ante el objeto mismo de que tratan; como expresión, por tanto, de algo intuido e intuible y de algo llamado a que sólo la intuición directa lo comprenda en efectiva originariedad. A un intento así se llama «estudio de este libro». Y cada palabra que se dice sobre este libro sin esta intuición que la respalde (o, en su caso, sin intuición que la refute) se dice en el aire. Tal es la «evidencia» de la «intuición interna», que es aquí la requerida. Ciertamente que existen, pese a esta evidencia, diversas fuentes de error: la generalización ilícita, por ejemplo, o la diferenciación imperfecta, que toma por uno solo dos estratos fenomenológicos que no se destacan con claridad suficiente. Como cuando el explorador geográfico interpreta dos

a. En vez de «en lo fenomenológico», en *TF*: «en el ver fenomenológico».
b. En *TF* sigue: «interpretativas».
c. En vez de «dos», en *TF*: «tres».

rios diferentes como partes de uno solo, pese a que él se atiene al ver de la experiencia, pero a un ver al que se ha puesto fin de manera incompleta. En esto consiste el campo de la comprobación científica, y no en negar la única autoridad posible: la de la intuición, o en intentar suplantarla por medios indirectos que en verdad la presuponen.

Todo lo que el Sr. Wundt dice para caracterizar mi proceder pertenece al reino de las fábulas, como se me permitirá decir sin exageración. Inequívocamente lo confirmará quienquiera que lo compruebe en el intuir efectivo. Nada hay de construcciones lógicas o escolásticas, nada de una importación de esquemas que libremente se elijan, y nada en absoluto del aparato de una dialéctica extraña a la cosa, del tipo de la que el Sr. Wundt en persona maneja tan magistralmente para convencerse a sí mismo y a su lector de que todos estos datos de la intuición inmanente son en verdad substrucciones escolásticas. Es realmente un intento /323/ sin esperanza el de demostrar por vía dialéctica que la fenomenología es una construcción dialéctica.

Todo lo que la fenomenología es y de lo que ella vive por entero no es otra cosa que la más radical interioridad en la descripción de las donaciones o datos puramente intuitivos. Y si *Investigaciones lógicas* significan un progreso, éste radica primero y antes que nada en que, habiéndose hablado mucho con anterioridad de descripciones y habiéndose hecho también algunas determinaciones valiosas en cuestiones de detalle, había faltado, empero, «el radicalismo del intuir», tal como quisiera llamarlo[a]: una profundización absolutamente desprejuiciada en los fenómenos y por ello libérrima de interpolaciones, y además totalmente sistemática. Faltaba asimismo el conocimiento de que esta descripción sólo puede devenir plenamente fructífera cuando no se acomete de modo ocasional, determinada por intereses psicológicos esporádicos, sino sistemáticamente[b] en reducción fenomenológica coherente. Surge así, empero, el progreso decisivo, el descubrimiento de la fenomenología como una ciencia propia, cerrada sobre sí y esencialmente nueva; una ciencia en el marco de la reducción fenomenológica y, sobre todo, en el marco también de la ideación, que imprime en toda determinación el auténtico carácter racional, el de una intelección de esencia.

La fenomenología que surgió ante mí con tal puridad por la fuerza misma de las cosas y por mi necesidad espiritual de comprenderlas[c] la concebí yo primero como una *psicología racional* de índole enteramente nueva —evité, con todo, la mala reputación del término—. Esta psicología racional

a. En el *TF* falta: «tal como quisiera llamarlo».
b. En vez de «sistemáticamente», en *TF*: «en universalidad sistemática y».
c. En *TF* falta: «y por mi necesidad espiritual de comprenderlas».

<se encontraba> con la psicología empírica en la misma relación en que la doctrina pura del espacio, las doctrinas puras del tiempo y del movimiento, la mecánica apriórica racional (que ha de delimitarse correctamente), en suma, las disciplinas de la física racional tomadas unitariamente, <se hallan> referidas a momentos esenciales de las objetividades físicas como un apriori que los precede[a]. Que esta analogía tiene también sus límites, /324/ que la fenomenología no puede ser ninguna matemática deductiva de las configuraciones fenoménicas, al modo en que la geometría es en verdad una disciplina deductiva de las configuraciones geométricas, que es absurdo <hablar> de una geometría de los colores, de una geometría del sonido y desde luego de una geometría de los actos, es cosa clara desde un principio; pero pertenece a los problemas más hondos el ponerse en claro los fundamentos de esta diferencia. Sólo mucho después, en torno a 1907-08, alcancé el gran progreso ulterior de ver con evidencia[b] que *entre* fenomenología trascendental *y* psicología racional había que hacer una diferencia que para los[c] psicólogos apenas[d] entra en consideración, pero que sí es de la mayor significación para la filosofía trascendental en el auténtico sentido, para la verdadera filosofía «primera»[e].

Las *Investigaciones lógicas* significan, pues, si yo lo veo correctamente y si no es en vano toda mi vida posterior de trabajo —cuya divisa reza «la más radical *honestidad*»—[f], una irrupción efectiva, un comienzo. No se escribieron para quien se encuentra satisfecho con sus prejuicios, para quien tiene su filosofía, su psicología, su lógica, su teoría del conocimiento. Para éste serán un «logicismo escolástico» hueco, o cualquier otro «ismo». Pero ellas se diferencian esencialmente de otros proyectos filosóficos por el hecho de que no quieren ser nada más que honestos análisis individualizados de cuestiones fundamentales, y por estar muy lejos de querer impresionar al lector con cualesquiera convicciones a través de cualesquiera sugestiones de una «brillante» dialéctica[g]. Al contrario, la exigencia de la /325/ «epojé

a. Desde «mecánica apriórica racional» hasta aquí, en *TF*: «mecánica apriórica racional (en suma, las disciplinas de una física racional tomadas unitariamente) están respecto de la física empírica».

b. Desde «en torno» hasta aquí, en *TF*: «en el año 1908 gané el importante conocimiento».

c. En vez de «los», en TF: «el trabajo empírico especializado de los».

d. En vez de «apenas», en TF: «no».

e. En vez de «para la verdadera filosofía 'primera'», en *TF*: «y en especial para la función de la fenomenología como la verdadera filosofía 'primera'. Sólo así se alcanzaba la radical superación del 'psicologismo' en su configuración más principal y más universal».

f. En *TF* falta «–cuya divisa reza 'la *honestidad* más radical'–».

g. En lugar del texto que va de «honestos análisis» hasta aquí, en *TF*: «ensayos de abrirse paso hasta los primeros presupuestos de sentido del logos y con ello de toda ciencia, e intentos de aclarar estos presupuestos primeros en sí en análisis individualizados; muy lejos, pues, de querer persuadir a los lectores por la vía de cualesquiera artes dialécticas en favor de una filosofía con la que de antemano contara firmemente el autor».

filosófica» que yo he planteado en mis *Ideas* la traslado expresamente a esta obra. Léase en ella, intúyase, síganse las descripciones y reflexiones comparativas. Pero durante la lectura absténgase uno de todas las filosofías, ya sean las aprendidas, ya las de propia cosecha, así como de todo juicio filosófico[a] que no se haya ganado en el propio intuir y describir activos. Encontrará uno entonces algunos pequeños y no tan pequeños errores que corregir, igual que un segundo explorador que marcha tras las huellas de su predecesor y que observa otra vez los mismos objetos considerará necesarias ciertas mejoras; sobre todo si este segundo explorador pisa por su cuenta y riesgo las encrucijadas y travesías que le permitan ganar nuevos aspectos sobre las mismas cosas. Mas él también comprenderá y no despreciará la descripción de buena fe que hizo su predecesor, incluidos sus errores como de buena fe[b], ya que tampoco él es infalible.

Pero todavía no me he despedido del Sr. Wundt, cuyo bello tratado, redactado en el tono y estilo más distinguidos, ha dado base a estas consideraciones. Poco más tengo que añadir.[c] Sus *objeciones*, en cuanto contradicen el entero sentido de mi trabajo, no admiten refutación[d], naturalmente. Quien alguna vez haya *entendido* las *Investigaciones lógicas* se convencerá de ello sin más mediante la comparación con las exposiciones de Wundt. Por lo ya dicho se comprende además lo absurdo de la expectativa permanente con que Wundt se acerca a mi exposición: /326/ la expectativa de «determinacionesde concepto», de definiciones[26]. No es extraño que el Sr. Wundt sufra una permanente decepción. ¿Acaso espera él de, digamos, un Sven Hedin definiciones de los asentamientos, las estepas y los desolados paisajes del Tíbet? Más bien espera sólo descripciones. Ciertamente que estas descripciones resultan comprensibles por nuestra experiencia cotidiana de asentamientos, estepas y cosas por el estilo, de todo lo cual la experiencia tiene a su disposición intuiciones análogas que mediante una modificación o combinación apropiadas permiten respaldar las descripciones; mientras que la fenomenología requiere de la suscitación directa por parte de uno mismo de los correspondientes fenómenos o

a. En *TF* falta: «filosófico».
b. En *TF* sigue: «en su derecho relativo».
c. En *TF* desde el principio del párrafo hasta aquí.
d. En *TF* sigue: «que entre en detalles».

26. «Si he calificado de una certera *captatio benevolentiae* la polémica contra el psicologismo que este autor manda por delante de su investigación, otro tanto vale a propósito de esta crítica de los conceptos lógicos fundamentales habituales; si bien aquí crítica y concepción propia están más estrechamente entrelazadas la mayor parte de las veces, y por ello las determinaciones conceptuales propias del autor son, en la medida en que existan en general, difíciles de hallar en su dispersión por diferentes lugares. Pero he de confesar que, pese a una atenta lectura, no me ha sido posible descubrir claras definiciones positivas de los conceptos lógicos fundamentales aquí tratados: verdad, probabilidad, evidencia, abstracción, etc.» <cf. *Psychologismus und Logizismus*, p.> 608.

de sus modificaciones en la fantasía y requiere de un giro reflexivo de la mirada que es muy difícil de practicar[a].

Tampoco[b] necesito ya entrar en las polémicas de Wundt con la lógica pura, la cual, según Wundt, es una dialéctica verbal y conceptual tal como antaño la desarrolló en sentido esencialmente coincidente sobre todo la escolástica nominalista. Se habla incluso de una *abierta* vinculación con la escolástica. Y es que la fantasía del Sr. Wundt es un punto demasiado atrevida, y con frecuencia, como se ve, hace demasiada violencia a la verdad. Pues ¿dónde diablos he declarado yo esta *abierta* vinculación? ¿Lo <dicen> acaso las manifestaciones /327/ <de *Investigaciones lógicas* a que Wundt remite>?[27] Contra semejante interpretación elevaría yo una enérgica protesta. ¿Y acaso es aún necesario decir algo contra la diferencia que interpreta mi clarificación de la lógica pura por la fenomenología del pensar, del siguiente modo: «En ésta, los fenómenos del pensamiento *no* han de analizarse tal como están dados de inmediato en la conciencia, sino en sus formas lingüísticas»?[28] La fenomenología del pensar no sería más que «análisis gramatical», y en particular «el análisis de conceptos que prolonga el análisis lingüístico». «En ella el análisis de las significaciones de las palabras ha de ocupar, de manera fundamental, el lugar del análisis de los hechos de pensamiento dados de inmediato en la conciencia»[29].

Con todo, la cima de la incomprensión se halla al cabo en la frase: «Haber pasado de largo del problema de la fundamentación epistemológica, tal es por tanto la carencia decisiva de *Investigaciones lógicas*»[30].

a. En vez del texto desde «Ciertamente que estas descripciones» hasta «difícil de practicar», en *TF*: «Ciertamente que aquí se trata de descripciones que resultan fáciles de comprender a partir de las fuentes de nuestra experiencia cotidiana de asentamientos, estepas, etc. Acerca de ello la experiencia tiene desde luego a su disposición intuiciones analogas, por medio de las cuales han de reconfigurarse intuitivamente las nuevas descripciones según modificación y combinación apropiadas. Mientras que la fenomenología requiere de una suscitación directa por parte de uno mismo de los correspondientes fenómenos y requiere de una actitud temática difícil de alcanzar y mantener con coherencia, a saber: la actitud hacia lo intencional, con sus, enteramente *sui generis*, síntesis intencionales e implicaciones intencionales y reflexiones. Y para todo ello el naturalismo de la Modernidad entera fue completamente ciego, y Wundt no menos que todos los demás autores. Sólo Franz Brentano ha abierto aquí camino, pero sólo por medio de su indicación formal acerca de la especificidad descriptiva universal de los 'fenómenos psíquicos'. En su psicología, él nunca ha superado el prejuicio naturalista, y así han seguido siendo inaccesibles, también para él, el sentido peculiar del análisis intencional y el auténtico método de una psicología intencional. La idea de una fenomenología pura le era del todo ajena».

b. El texto desde aquí hasta el final falta en *TF*.

27. Cf. *op. cit.*, p. 603, donde Wundt remite a las pp. 180ss del volumen I (*Husserliana* XVIII, pp. 183ss) y pp. 4ss del volumen II (*Husserliana* XIX/1, pp. 6ss) (N. del E.).

28. <*Op. cit.*>, p. 603.

29. <*Op. cit.*>, p. 604.

30. *Op. cit.*, p. 611 (N. del E.).

Será el futuro, creo yo, el que enseñe lo que está bien en esta obra y lo que está mal, ya que el presente muestra tan escasa receptividad a la comprensión de su sentido; y, así, será también el futuro el que habrá de decidir acerca de si el Sr. Wundt tenía razón en que mi empresa de una lógica pura ha de considerarse «indudablemente» fracasada. Pero que un hombre de la significación de Wundt haya podido decir que la obra ha pasado de largo del problema epistemológico, en lugar de que en ella irrumpe una teoría del conocimiento radical y que, en lo esencial, es de nuevo cuño, esto sí que será en el futuro una curiosa anécdota.

Todavía son precisas unas palabras a propósito de la revisión de las investigaciones para una nueva edición. La obra se hallaba agotada desde hacía una serie de años, y la cuestión de cómo debía yo disponerla con vistas a una nueva edición me ha sumido en no poca perplejidad: si para mayor comodidad debía sencillamente reeditarla, o si debía más bien reelaborarla y cómo. En mis *Ideas* se observa ahora cuánto más lejos, /328/ por sobre la obra de partida, ha ido mi evolución intelectual. Nada más aparecida ésta, me asaltó ya la aflictiva conciencia de la inmadurez de lo en ella ganado, así como también de la falta de claridad acerca del sentido último de la fenomenología en relación con la psicología y con las ciencias aprióricas de todas las esferas del ser. En mis cursos universitarios de Gotinga comuniqué mis progresos a estos respectos, al menos en sus rasgos capitales y fundamentales. Pues con la llamada a Gotinga se me concedió la inconmensurable dicha de poder influir sobre un grupo de estudiantes sin parangón, que no retrocedían temerosos ante los problemas más difíciles.

Aparte el trabajo regular de perfeccionamiento de los cursos puramente lógicos, ensayé (por vez primera en el verano de 1902) la elaboración crítica y doctrinal de las ideas paralelas de una axiología y una práctica formales. A ello se añadieron investigaciones o cursos muy amplios: sobre fenomenología de las intuiciones, sobre fenomenología de la conciencia del tiempo, sobre la constitución de cosa y espacio, sobre el paralelismo de nóesis y nóema y las estructuras universales de la conciencia en general, sobre las relaciones entre psique y espíritu, entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, con los problemas de filosofía de la historia inherentes a éstas –los cuales admiten por entero tratamiento fenomenológico–. Además, investigaciones y cursos sobre doctrina de las categorías, dejando aparte las polémicas histórico-críticas. El íntimo entretejimiento de estas investigaciones, pero también mi renuencia a publicar antes de tener seguridad acerca de todas las grandes líneas me condujeron a una situación incómoda, en la medida en que, de una parte, no encontraba tiempo para ocuparme de la antigua obra y, de otra, tampoco podía decidirme a editarla

sin cambios. Muchos amigos que yo respetaba y que tenía por lúcidos me aconsejaron, por razones «históricas», la edición urgente de la obra sin modificaciones; era el caso de W. Dilthey, a quien tan altamente respetaba y en quien depositaba una sincera confianza. Pero consciente de estar influyendo en vivo sobre la ciencia del presente, no era yo capaz de tomarme a mí mismo en un sentido histórico. Mientras mis nuevas investigaciones no estuvieran publicadas, no podía editar sin modificaciones la antigua obra, afectada de defectos tan grandes. Comoquiera que por la extensión de las investigaciones entretanto emprendidas /329/ yo veía que su revisión literaria habría aún de dilatarse muchos años, y comoquiera que tampoco podía decidirme a retener por más tiempo una obra que con tanta fuerza se me exigía y que a mi propio parecer aún era imprescindible, me resolví con dolor de corazón por un camino intermedio.

LA FENOMENOLOGÍA PURA, SU ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN Y SU MÉTODO

<DISCURSO DE INGRESO EN LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, 1917>

TRADUCCIÓN DE ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Presentación

Antonio Zirión Quijano

Obligado por razones estatutarias a dar un discurso de ingreso antes de pasado un año de haber asumido, en el verano de 1916, la cátedra de filosofía hasta entonces ocupada por Heinrich Rickert en la Universidad de Friburgo de Brisgovia –último puesto universitario, por cierto, que ocuparía en su vida, después de haber pasado por las universidades de Halle y de Gotinga, y ciudad en la que residiría hasta su muerte–, el correr de la pluma llevó a Husserl a redactar inicialmente una «Introducción a la fenomenología» dividida en dos secciones, tituladas «Fenomenología y psicología» y «Fenomenología y teoría del conocimiento», que entre ambas ocupan unas ciento veinticuatro páginas impresas en su edición póstuma en la colección *Husserliana*. Y fue sólo una drástica reducción de estos ensayos al espacio que le permitía una lectura de tres cuartos de hora, lo que constituyó finalmente el Discurso de Ingreso en la Universidad propiamente dicho, que Husserl leyó en la tarde del 3 de mayo de 1917 ante un público que no estaba conformado solamente por estudiantes.

Al igual que los ensayos que lo antecedieron, el Discurso no fue nunca publicado en vida de Husserl. Aparece al lado de ellos en el volumen XXV de *Husserliana*[1]. Había una edición anterior también en su lengua original hecha por Samuel IJsseling en *Tijdschrift voor Filosofie* 38 (1976) 363-378. Esta es la primera vez que se publica el Discurso en español.

El subtítulo mismo del Discurso, «La fenomenología pura, su ámbito de investigación y su método», ya da idea de su carácter introductorio o, quizá sería mejor decir, presentativo. La fenomenología pura, que había sido ya introducida formal y profesionalmente, digamos, cuatro años antes, en el primer libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es presentada aquí muy panorámicamente y sin las enormes complejidades de ese tratado, como una «ciencia filosófica funda-

1. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Martinus Nijhoff, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987, pp. 68-81.

mental» surgida en un ambiente cultural y filosófico de renovada energía creativa, con la misión de hacer posible «por vez primera la filosofía como ciencia rigurosa» –tal como había quedado asentado en el célebre ensayo de 1910 que lleva este *desideratum* como título– (véase en este volumen el Texto 6, *La filosofía, ciencia rigurosa*).

El Discurso introduce a la fenomenología al hilo de una consideración de la noción de «fenómeno» en sus diferentes sentidos, hasta el momento de designarla como «ciencia de la conciencia en general y puramente como tal». Esta pureza se refiere aquí explícitamente a los dos dispositivos metódicos de la fenomenología, la reducción fenomenológica –en cuya presentación Husserl omite incluso el término «trascendental»–, y la reducción eidética –que, sin ser llamada tampoco con este nombre, entra en consideración para garantizar que la nueva ciencia «valga para todo experimentante», ya que «la ciencia no puede ser solipsista»–. No hay, sin embargo, ninguna mención de la cuestión de la intersubjetividad, así como no la hay tampoco de otras cuestiones o temáticas de primera importancia pero que sólo cabrían en una exposición más técnica y más holgada: la estructura nóesis-nóema, la temporalidad, etc.

Con todo, quiere este breve texto representar en la presente antología, pues no hay otro texto dedicado precisamente a ello, un claro esbozo de los propósitos fundamentales de la fenomenología, redactado por su autor, que tiene ya 58 años, con una enjundia y una confianza juveniles que le llevan a asegurar que la nueva fenomenología superará «toda oposición e incomprensión», como lo hizo en su hora el cálculo infinitesimal, y logrará un progreso tan grande como la matemática de los infinitesimales –comparación que no por tener su buen sentido deja de ser en más de un respecto sintomática–.

LA FENOMENOLOGÍA PURA, SU ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN Y SU MÉTODO

<Discurso de ingreso en la Universidad de Friburgo>

/68/ Distinguida concurrencia, estimados colegas, queridos compañeros:

La época histórica en que el destino nos ha colocado a nosotros y a nuestro trabajo en la vida, es, en todos los ámbitos en que la vida espiritual de la humanidad se ejerce, una época en formidable desenvolvimiento. Lo que en los esfuerzos y luchas de las generaciones pasadas había alcanzado una armoniosa madurez, lo que en cada esfera de la cultura parecía consolidado como estilo permanente, como método y norma, cobró de nuevo animación y buscó nuevas formas en las que la razón insatisfecha pudiera desplegarse con más libertad. Así en la política, en la vida económica, en la técnica, en las bellas artes, y no en último lugar también en las ciencias. Hasta las ciencias matemáticas de la naturaleza, esos antiguos modelos de perfección teórica, han transformado enteramente su aspecto en unas cuantas décadas, ¡y en qué forma!

También la filosofía se incluye en este cuadro. Las formas como en ella se relajaron las energías desde el destronamiento de la filosofía hegeliana, eran en lo esencial las de un renacimiento; esto es, las de una reasunción y un perfeccionamiento crítico de filosofías que, en cuanto a su tipo metódico y al contenido esencial del pensamiento, fueron forjadas por grandes pensadores del pasado.

/69/ Frente a esta productividad secundaria de las filosofías-de-renacimiento, volvió recientemente a abrirse paso la exigencia de una filosofía plenamente original, de una filosofía que, mediante una aclaración radical del sentido y de los motivos de la problemática filosófica, busca penetrar hasta el suelo primitivo sobre el cual tales problemas tienen que encontrar una solución genuinamente científica.

Ha surgido una nueva ciencia filosófica fundamental: la fenomenología pura. Ésta es una ciencia de un tipo completamente novedoso y de un alcance ilimitado. Es de un rigor metodológico que no va a la zaga de ninguna de las ciencias modernas. Todas las disciplinas filosóficas están

arraigadas en ella; sólo su cultivo les da a ellas la fuerza precisa. Ella hace posible por vez primera la filosofía como ciencia rigurosa. Aquí quiero hablar de la fenomenología pura, de su ámbito de investigación, imperceptible al principio para la mirada dirigida de modo natural, y de su peculiaridad metodológica.

Ella se llama ciencia de los fenómenos puros. Ante todo hay que desarrollar el concepto de fenómeno que aquí da la pauta, concepto que, por lo demás, surgió ya en el siglo XVIII sin ninguna claridad y con una cambiante denotación.

Tomamos como punto de partida la correlación necesaria de objeto, verdad y conocimiento –empleadas estas palabras en el sentido más lato–. A todo objeto le corresponde un sistema idealmente cerrado de verdades que valen para él, y por otro lado un sistema ideal de posibles vivencias cognoscitivas gracias a las cuales este objeto y las verdades pertenecientes a él vendrían a estar dados a un cognoscente. Reparemos en estas vivencias. Son en el más bajo nivel cognoscitivo vivencias del experimentar, dicho más en general, del intuir que capta en el original.

Es manifiesto que algo similar vale respecto de todas las especie de intuiciones y demás representaciones, aunque tengan el carácter de meras representaciones que (como los recuerdos o las intuiciones figurativas o las representaciones simbólicas) no tienen conscientemente en sí mismas lo intuido como ahí en persona, sino como rememorado, como re-presentado en imagen o mediante indicaciones simbólicas, etc., y aunque sea muy cambiante la valoración que encierran relativa a la realidad efectiva de lo intuido. Así pues, incluso las intuiciones de ficción son /70/ en sí mismas intuiciones de objetos y albergan en sí «fenomenos de objetos», los cuales aquí no están desde luego caracterizados como realidades efectivas. Para que el conocimiento superior, teórico, pueda en general empezar, tienen que ser intuidos en el original objetos del dominio respectivo, por ejemplo, antes de toda teoría tienen que ser experimentados objetos de la naturaleza. El experimentar es una conciencia que intuye y que avalora lo intuido como real, la cual es en sí misma conciencia del objeto de la naturaleza de que se trata, y de él justamente como original; éste es consciente como siendo ahí en persona. Otra expresión para ello es la de que los objetos en general nada serían para el cognoscente si no le «aparecieran», si él no tuviera de ellos ningún «fenómeno». Fenómeno quiere decir aquí por ende un cierto contenido que reside en la misma conciencia intuitiva de que se trata, y que es el sustrato de la respectiva valoración de realidad.

Algo similar rige también para los cursos de múltiples intuiciones que concurren en la unidad de una *conciencia continua* del objeto uno y mismo. Las maneras de darse del objeto en las intuiciones singulares pueden mudar

constantemente: por ejemplo, en las transiciones que van de una percepción a percepciones siempre nuevas, la «vista» sensible del objeto puede ser siempre una vista nueva: la manera como el objeto «se ve» siempre distinto con cada acercamiento o alejamiento, con cada giro o vuelta, desde arriba y desde abajo, desde la derecha o desde la izquierda. Igualmente, en el transcurrir de tales series de percepciones con sus mudables imágenes sensibles no tenemos la conciencia intuitiva de una pluralidad cambiante, sino la de uno y el mismo objeto que se limita a exhibirse en forma cambiante. Expresado de otro modo: por entre todas las multiplicidades de exhibición fenoménica, atraviesa, y precisamente en la inmanencia pura de la conciencia, una *unidad fenoménica*, un «fenómeno» unitario. Por el carácter peculiar de tales situaciones se comprende la tendencia natural al desplazamiento que tiene el concepto de fenómeno. No solamente la *unidad* intuitiva que lo atraviesa todo, sino también los modos diversamente mudables de su exhibición, por ejemplo las vistas en perspectiva siempre cambiantes del objeto-cosa, se llaman «fenómenos».

El dominio de este concepto se amplía de nuevo si nos volvemos a las funciones cognoscitivas superiores, a los multiformes actos y nexos del conocer que relaciona, que enlaza, /71/ que conceptualiza, que teoriza. En ello, cada una de estas vivencias singulares es, de nuevo en sí misma, conciencia de su objeto caracterizado intelectualmente así y asá, caracterizado por ejemplo como miembro de un enlace, como sujeto de relación u objeto de relación, etc. Por otro lado, las vivencias individuales convergen para formar la unidad de *una* conciencia que constituye en sí *una* objetividad sintética, digamos un estado de cosas predicativo o un nexo teórico, lo que lingüísticamente, pues, se expresaría en proposiciones como: el objeto tiene tales o cuales cualidades, es un todo de tales y cuales partes, de la relación A se infiere la relación B, etc. Todas las formaciones sintéticamente objetivas de esa índole son así conscientes en tales actos plurimembres que convergen para formar una unidad de conciencia más elevada, y son por cierto conscientes a través de fenómenos inmanentemente constituidos, que sirven en ello como sustrato para distintas valoraciones, tales como: verdad cierta o probabilidad, posibilidad, etc.

De nuevo se traslada el concepto de fenómeno también a los cambiantes modos de conciencia, por ejemplo los modos de la claridad y la falta de claridad, la inteligibilidad y la ceguera, con los cuales una y la misma referencia o enlace, uno y el mismo estado de cosas, uno y el mismo nexo lógico, y similares, puede ser cada vez consciente.

Resumamos: el primero y más antiguo concepto de fenómeno se refería a la esfera restringida de las daciones de cosas sensibles, con las que la naturaleza se da a conocer en el percibir. El concepto se amplió

inadvertidamente a lo representado sensiblemente como tal de cualquier tipo que sea. Pero luego también a la esfera de las objetividades sintéticas que se hacen conscientes en síntesis de conciencia que relacionan y enlazan, tal como son conscientes en éstas; con ello rebasó por todas partes los modos de la dación de conciencia, y finalmente abarcó el reino entero de la conciencia en general, adaptándose a *todas* las especies de conciencia y a los componentes que pueden mostrarse inmanentemente en ellas. Dije: *todas* las especies de conciencia: están por ende comprendidos también toda suerte de sentir, desear, querer, con sus «contenidos» inmanentes. Ésta es una ampliación conceptual fácilmente comprensible cuando se piensa que también las vivencias emotivas y volitivas tienen en sí mismas el carácter de la conciencia de algo y las grandes categorías de objetos, como todos los objetos culturales, todos los valores, bienes, obras *como tales. solamente* /72/ son experimentables, o comprensibles en una reviviscencia, representables, merced a la intervención de la conciencia emotiva y volitiva. Por ejemplo, en el mundo de representación de un ser que careciera de toda moción estética (que fuera, por decir, estéticamente ciego), no podría en efecto figurar ningún objeto de la categoría obra de arte.

Con la aclaración del concepto de fenómeno ganamos una primera representación de una fenomenología general: ella sería según ello una ciencia de toda clase de fenómenos de objeto, la ciencia de toda clase de objetos, puramente como algo, sin importar el grado de determinación con que se ofrecen en la conciencia misma ni los modos cambiantes en que lo hacen. Ella tendría por tanto que explorar qué traza tiene algo percibido, algo recordado, algo fantaseado, algo representado en imagen, algo simbolizado, como tal, justamente conforme a las daciones de sentido y las caracterizaciones que efectúa en sí mismo el percibir, el recordar, el fantasear, el representar en imagen, etc. Del mismo modo, naturalmente, qué traza tiene lo colegido en el colegir, lo disyunto en el desunir, lo predicado en el predicar, como tales, y así, cómo cada pensar «tiene» fenoménicamente en sí lo pensado; qué traza tiene lo valorado en el valorar estético, lo creado en el crear activo, como tales, etc. Lo que en este respecto pueda ser afirmado con validez teóricamente general: eso es lo que ella quiere establecer. Pero con ello la investigación tendrá obviamente que referirse también a la esencia propia del percibir mismo, del recordar y de todo otro representar mismo, del pensar, valorar, querer y actuar mismos: a la esencia propia, esto es, tomados estos actos tal como se ofrecen en la reflexión inmanentemente intuitiva. Dicho cartesianamente: la investigación concernirá tanto al *cogito* en sí mismo como al *cogitatum qua cogitatum*. Ob-

vamente, así como lo uno y lo otro están inseparablemente entrelazados en el ser, así lo estarán en la investigación.

Si estos son los temas de la fenomenología, entonces, conforme a ello, ella puede ser también designada como ciencia de la conciencia en general y puramente como tal.

Para una caracterización más exacta de esta ciencia y de su método emprendemos en primer lugar una sencilla diferenciación, a saber, la que hay entre fenómenos y objetos [*Objekte*] en el sentido estricto de la palabra*. En términos lógicos generales, objeto en general es cualquier sujeto de predicaciones verdaderas. Así entendido, también todo /73/ fenómeno es un objeto. Pero ahora se contrastan, en el interior de este amplísimo concepto de objeto, y en especial en el interior del concepto «objeto individual», *objetos* [*Objekte*] y *fenómenos*. Los objetos [*Objekte*], por ejemplo todos los objetos [*Objekte*] de la naturaleza, son objetos ajenos a la conciencia. Son en verdad objetos representados y puestos como efectivamente reales en la conciencia; pero es tan prodigiosa la conciencia que los experimenta y los conoce, que a sus propios fenómenos les da el sentido de apariciones de objetos [*Objekte*] ajenos a la conciencia y conoce estos objetos [*Objekte*] «externos» en procesos que reconocen su sentido. Así pues, a los objetos que no son ellos mismos vivencias de conciencia o componentes inmanentes de ellas, los llamamos objetos [*Objekte*] en sentido estricto.

Con ello entran en el más agudo contraste dos tipos de ciencias: por un lado, la ciencia de la conciencia en sí misma, la fenomenología; por el otro, la totalidad de las ciencias «*objetivas*» [*objektiven*]. A los objetos patentemente referidos correlativamente unos a otros de las ciencias confrontadas, corresponden dos especies fundamentalmente diferentes de experiencia y luego de intuición en general: la experiencia *inmanente* y la experiencia *objetiva* [*objektive*], también «externa» o trascendente. La experiencia inmanente consiste en la mirada de la reflexión que se limita a ver, que capta la conciencia y lo consciente como tal en su mismidad absoluta. Por ejemplo, un agrado o un deseo que yo llevo a cabo en este momento, entra en mi experiencia mediante una mirada que se limita a ver retrospectivamente y, a través de ella, está absolutamente dado. Lo que significa este «absolutamente» lo enseña el contraste: una cosa externa la experimentamos solamente por el hecho de que se nos exhibe sensiblemente en esta o aquella matización. Un agrado no tiene ningunas exhibiciones cambiantes, no tiene ningunas perspectivas o «vistas» cam-

* La distinción conceptual que se establece en este pasaje entre los términos *Gegenstand* y *Objekt* (traducidos ambos como «objeto») nos obliga a usar los corchetes en los casos en que se trata de este último término, ya que, por regla general, seguimos la práctica usual también en el resto de este volumen – de no distinguir en la traducción entre ambos términos.

biantes, como si pudiera ser visto desde arriba y desde abajo, de cerca y de lejos. No es, precisamente, nada ajeno a la conciencia que tuviera que exhibirse desde un principio mediante fenómenos *diferentes de él*; él mismo es en efecto conciencia.

Con ello está en conexión el que lo dado en reflexión inmanente es indudable en lo que hace a su existencia, mientras que, respecto de lo experimentado en la experiencia «externa», subsiste en todo momento la posibilidad de que al pasar a nuevas experiencias se revele como un objeto engañoso, como ilusorio.

Ahí están en conexión de manera notable la experiencia inmanente y la trascendente: en libre cambio de actitud podemos /74/ transitar de la una a la otra. En la *actitud natural* experimentamos, por ejemplo, sucesos de la naturaleza; estamos vueltos a ellos, los observamos, los describimos, los determinamos. En esa actitud, en nuestra conciencia experimentante y teorizante transcurren vivencias de conciencia multiformes con componentes inmanentes constantemente cambiantes. Las cosas involucradas se exhiben en aspectos continuamente fluyentes, sus formas se matizan en perspectiva de maneras determinadas, los datos sensoriales de los diferentes sentidos son aprehendidos de maneras determinadas, por ejemplo como coloraciones unitarias de las formas experimentadas o como temperaturas que irradian de ellas; las cualidades sensibles aprehendidas en aprehensión causal relacionante son referidas a circunstancias reales, etc. Todas estas daciones de sentido se ejecutan en la conciencia en series de vivencias que afluyen en ella en forma determinada. Quien está en actitud natural no sabe empero nada de ello. Éste ejecuta los actos que experimentan, que relacionan, que vinculan, pero al ejecutarlos, en la dirección de su mirada no se encuentran ellos mismos, sino los objetos conscientes a través de ellos.

Por otro lado, él puede en todo momento convertir la postura natural de su mirada en la fenomenológica reflexiva; puede hacer del raudal de la conciencia respectiva, y así en general del mundo infinitamente multiforme de los fenómenos, el tema de sus observaciones, de sus descripciones, de sus investigaciones teóricas, todo lo cual le da fijeza –en suma, de las investigaciones que llamamos fenomenológicas.

Se impone ahora la pregunta que puede designarse como una de las más decisivas en la situación actual de la filosofía. Lo que acaba de describirse como reflexión inmanente, ¿no es sin más idéntico a la experiencia interna, psicológica? ¿No es por consiguiente la psicología el sitio indicado para la exploración de la conciencia con todos sus fenómenos? Por mucho que la psicología haya dejado hasta hoy incumplida una exploración sistemática de la conciencia, por ciegamente que haya pasado

por todos los problemas radicales de las daciones de sentido objetivas que se ejecutan en la inmanencia de la conciencia; parece claro, sin embargo, que las indagaciones de ese tipo pertenecen a la psicología, e incluso tienen que ser para ella fundamentales.

Con la respuesta a esta cuestión terminará de perfeccionarse la idea de una fenomenología *pura*; como tal, ella /75/ se separará nítidamente de la psicología en general y en especial de la psicología descriptiva de los fenómenos de conciencia. Sólo con esta separación alcanza la disputa de siglos en torno al «psicologismo» su conclusión definitiva –una disputa que no versa sobre nada de menor importancia que el método filosófico verdadero y la fundamentación de una filosofía como ciencia genuina y estricta.

Planteemos de entrada la tesis: la fenomenología pura es la ciencia de la conciencia pura. Esto quiere decir que ella se nutre exclusivamente de la reflexión pura, que como tal excluye todo tipo de experiencia externa, o sea, toda posición concomitante de objetos ajenos a la conciencia. Pero la psicología es ciencia de la *naturaleza* psíquica, y ello entraña serlo de la conciencia como naturaleza o como suceso real en el mundo espaciotemporal. La psicología se nutre de la experiencia *psicológica*, que es una reflexión inmanente con una apercepción que la vincula con la experiencia externa. Más exactamente, lo psíquico en la experiencia psicológica está dado como suceso en el nexo de la naturaleza. En especial, las vivencias de conciencia son para la psicología, como ciencia natural de la vida anímica, vivencias animales, anexos reales-causales en cuerpos animales. Ciertamente, el psicólogo necesita también de la reflexión para hacer que las vivencias de conciencia le estén experiencialmente dadas. Pero esta reflexión no se mantiene como reflexión pura: pues precisamente con la aprehensión objetiva [*objektiven*] de las vivencias como realmente pertenecientes a la corporalidad animal respectiva, se lleva a cabo una vinculación de la reflexión con la experiencia externa. En correspondencia con ello, la conciencia psicológicamente experimentada ya no es conciencia pura: mediante la interpretación objetiva [*objektive*] se convierte ella misma en algo trascendente, precisamente en un suceso del mundo espacial, el cual en la conciencia es algo que aparece trascendentemente.

Frente a ello, hay –éste es el hecho fundamental– también un intuir en la actitud de la reflexión pura, para el cual permanece desconectado todo lo dado de la actitud natural, o sea la naturaleza entera. La conciencia es tomada puramente como ella misma y según sus propios componentes, y ningún ser trascendente a la conciencia es concomitantemente puesto. Solamente lo que da la pura reflexión se vuelve así absolutamente puesto, tal como se da en ella, temáticamente puesto conforme a todos los momentos de esencia y los nexos de esencia inmanentes.

/76/ Ya Descartes estuvo cerca del descubrimiento de la esfera puramente fenomenológica. Ello ocurrió en su célebre consideración fundamental que culmina en el muy citado *ego cogito, ego sum*, consideración que, bien mirada, se mantuvo pese a todo estéril. Una modificación de su método, una depuración y una realización consecuente del mismo, prescindiendo de todos los objetivos cartesianos, da por resultado la llamada *reducción fenomenológica*: ésta es el método de la depuración radical y de la preservación de la pureza del campo de conciencia fenomenológico respecto de todas las intromisiones de las efectivas realidades objetivas [*objektiver*]. Hagamos la siguiente meditación: la naturaleza, el orbe de la objetividad [*Objektivität*] espacio-temporal, nos está constantemente dado; incesantemente aparece, y en la actitud natural él es siempre campo de nuestras indagaciones científico-naturales o de nuestros propósitos prácticos. Pero nada nos impide poner, por decirlo así, fuera de juego la creencia en la realidad efectiva en la que siempre estamos viviendo. Pues hablando en forma totalmente general, pertenece a la esencia de cada una de estas creencias, de cada una de estas convicciones, por evidente que sea, dejarse en cierta manera derogar. Lo que esto quiere decir pueden enseñármoslo aquellos casos en que queremos poner a prueba una de nuestras convicciones, eventualmente defenderla de objeciones o fundamentarla de nuevo. Ella puede estar para nosotros, en tal caso, completamente fuera de duda. Es obvio que entonces, y durante todo el curso de esta puesta a prueba, alteramos nuestro comportamiento hacia esa convicción. Sin abandonarla en forma alguna, en cierto modo no tomamos interiormente parte en ella: nos prohibimos admitir como verdad lo que ella ponía simplemente como verdad. Durante la puesta a prueba, en efecto, esta verdad está en cuestión, y debe permanecer indecisa durante toda ella. Ahora bien, en nuestro caso de la reflexión fenomenológicamente pura no se ha propuesto poner en cuestión y someter a prueba nuestra creencia en realidades efectivas ajenas a la conciencia. Pero, sin embargo, podemos, y con plena libertad, lleva a cabo un semejante poner fuera de juego de aquella conciencia de la realidad efectiva por medio de la cual la naturaleza entera es para nosotros existencia dada. Nos proponemos, pues, y únicamente con el fin de alcanzar el dominio de la conciencia pura y de conservarlo en puridad, no acoger ninguna creencia de experiencia objetiva [*objektiven*], o sea, tampoco hacer el menor uso de ninguna comprobación basada en la experiencia objetiva [*objektiver*]. Fuera de juego queda con ello la realidad efectiva de la naturaleza material entera, por ende también toda corporalidad, incluyendo la mía, la del cuerpo del cognoscente.

/77/ Está claro ahora que a consecuencia de ello también toda experiencia psicológica <está> puesta fuera de juego. Pues si nos hemos sim-

plemente vedado tratar la naturaleza y la corporalidad en general como realidad dada, entonces se suprime ahora por sí misma toda posibilidad de poner una vivencia de conciencia cualquiera como un suceso corporalmente ligado, perteneciente al interior de la naturaleza.

¿Qué ha quedado tras esta desconexión metódica radical de todas las realidades objetivas [*objektiven*]? La respuesta es clara. Si ponemos fuera de juego toda realidad efectiva experimentada, nos sigue siendo sin embargo dado indudablemente todo fenómeno de experiencia. Y lo mismo para el mundo objetivo [*objektive*] entero. Nos está prohibido hacer uso de la *realidad efectiva* del mundo objetivo [*objektiven*]; ella está para nosotros por así decirlo entre paréntesis. Pero lo que nos queda es la totalidad de los fenómenos del mundo que la mirada de la reflexión capta en su mismidad absoluta. Pues todas las vivencias mediante las cuales el mundo se constituye en la conciencia, siguen siendo en sí lo que eran. Por lo que hace a su propio contenido fenoménico, ellas no padecen de ninguna manera por aquella puesta fuera de juego de la creencia en la efectiva realidad objetiva [*objektiven*]; tampoco la reflexión padece, en tanto que, viendo, capta los fenómenos conforme a su propia esencia: es más, sólo ahora alcanza la reflexión su pureza y cabalidad. Por lo demás, tampoco se nos pierde toda creencia objetiva [*objektive*], la de la simple experiencia y la de la teoría experimental: a saber, como vivencia, tal como ella es en sí misma y con cuanto alberga en sí misma como sentido y como sustrato de su posición, se vuelve nuestro tema, la observamos, analizamos sus caracteres inmanentes, perseguimos sus posibles nexos, y en especial acaso los nexos de fundamentación: estudiamos en la reflexión pura lo que sucede en las transiciones hacia la intelección que da cumplimiento, lo que se encuentra ahí como sentido presunto, lo que aporta la plenitud de la intuición, qué transformación y enriquecimiento introduce la llamada evidencia y cómo lo hace, qué es lo que entonces se llama «consecución de la verdad objetiva [*objektiven*] en la intelección». De esta manera, conforme al método de la reducción fenomenológica (o sea, habiendo puesto fuera de juego toda creencia trascendente) podemos convertir en tema toda especie de conciencia teórica, valorativa, práctica, y hacerlo respecto de todas las objetividades [*Objektivitäten*] que se constituyen en ella. Estas objetividades [*Objektivitäten*] las tomamos ahí solamente como correlatos de conciencia, puramente conforme al qué y el cómo de sus fenómenos /78/ que hay que tomar de las respectivas vivencias y nexos de conciencia. Cosas de la naturaleza, personas y comunidades personales, formas y construcciones sociales, creaciones poéticas y artísticas, obras de cultura de todo tipo, se convierten así, en cuanto correlatos de conciencia, en título para las investigaciones fenomenoló-

gicas: o sea, no como efectivas realidades objetivas [*objektive*], tal como son temas de las ciencias objetivas [*objektiven*] correspondientes, sino en atención a la conciencia que, en una abundancia al principio desconcertante de estructuras de conciencia, constituye tales objetividades para el sujeto de conciencia respectivo. Así pues, la conciencia y lo consciente, la multiplicidad sin fin de especies de conciencia y síntesis de conciencia posibles, por un lado, y la infinidad de correlatos intencionales, por el otro lado –ello es lo que nos queda tras la reducción fenomenológica como campo de la reflexión pura. De rebasar este campo nos guarda empero el índice metódico que, precisamente gracias al método de la reducción fenomenológica, recibe de inmediato toda creencia objetiva [*objektive*] que surge en la conciencia, índice que, por decirlo así, nos advierte: ¡no toméis parte en estas creencias, no caigáis en la actitud de la ciencia objetiva [*objektiven*], ateneos a los fenómenos puros! Como se comprende de suyo, este índice desconecta, con alcance universal, las ciencias objetivas [*objektiven*] mismas como valideces: e incluida en ellas, la psicología. Para él se convierten todas las ciencias en fenómenos-de-ciencia, y como tales forman para él grandes temas. Pero tan pronto como alguna proposición objetiva [*objektiver*], así sea la más indubitable verdad, es reivindicada como verdad válida y se vuelve premisa, se ha abandonado el suelo de la fenomenología pura. Nos colocamos en este caso sobre un suelo objetivo [*objektiven*] y, en vez de fenomenología, practicamos más bien psicología o alguna otra ciencia objetiva [*objektive*].

Ciertamente, esta desconexión radical de la naturaleza está en pugna con nuestras costumbres de experiencia y de pensamiento más hondamente arraigadas. Pero justamente por ello se requiere, si la conciencia ha de ser investigada sistemáticamente en su inmanencia pura, de la reducción fenomenológica plenamente consciente.

Pero ahora vienen nuevos reparos. ¿Es realmente posible, y cómo lo es, la fenomenología pura como ciencia? Tras la desconexión nos queda la conciencia pura. Pero ahí nos encontramos en un /79/ flujo jamás detenido de fenómenos que jamás retornan. Si bien éstos pueden ser indudablemente dados en el experimentar reflexivo, la mera experiencia no es ciencia alguna. ¿Cómo puede llegar a ser posible una ciencia de la experiencia, si el cognoscente sólo tiene realmente sus fenómenos fluyentes y todo otro cognoscente, tanto respecto de su corporalidad como respecto de su vivenciar, sucumbe a la desconexión? La ciencia no puede ser solipsista. Ella debe valer para todo experimentante.

Si la ciencia de experiencia fuera la única especie de ciencia posible, estaríamos de hecho en una mala situación. Pues una respuesta a la pre-

gunta planteada conduce a problemas filosóficos muy profundos y todavía no resueltos. Entre tanto, la fenomenología pura no ha sido fundada como ciencia de experiencia, y la pureza de la que toma su nombre no es meramente la de la reflexión pura, sino a la vez aquella otra muy diferente pureza que nos encontramos en el nombre de otras ciencias.

Se habla en general y en un sentido fácilmente comprensible de matemática pura, aritmética pura, geometría pura, cinemática pura, etc., ciencias que uno también contrapone, como ciencias apriórieas, a las ciencias de experiencia e inducción, por ejemplo, las ciencias de la naturaleza. En este sentido, las ciencias puras o apriórieas son puras de toda aseveración sobre la realidad empírica. De acuerdo con su sentido propio, en vez de tener que ver con realidades, ellas tienen que ver con posibilidades ideales y leyes puras relativas a ellas. Frente a ellas, las ciencias de experiencia son ciencias de la realidad fáctica (y como tal, dada por experiencia).

Exactamente tal como el análisis puro no se ocupa de cosas reales y de sus magnitudes fácticas, sino que investiga las leyes de esencia pertenecientes a la esencia de magnitudes posibles en general, o tal como la geometría pura no se sujeta a las figuras observadas en la experiencia real, sino que persigue en la fantasía geométrica libremente constructiva las figuras y las transformaciones de figuras posibles y establece sus leyes de esencia: *exactamente así* quiere la fenomenología pura explorar el *reino de la conciencia pura y sus fenómenos*, no según la existencia fáctica, sino según posibilidades y leyes puras. De hecho, tan pronto como uno se ha aclimatado en el suelo de la reflexión pura, se impone la intelección de que también aquí las /80/ *posibilidades* de conciencia pura se hallan bajo leyes ideales. Así, por ejemplo, que los fenómenos puros en los cuales se exhibe conscientemente un objeto [*Objekt*] espacial posible, tienen su sistema apriórieamente fijo de configuraciones necesarias, al cual está incondicionalmente sujeta toda conciencia cognoscente si ha de poder intuir una cosa espacial. Así, por ende, la idea de una cosa espacial le prescribe *a priori* a la conciencia posible de ella una regla fija, que es posible perseguir intuitivamente y que puede llevarse a conceptos puros según la tipología de las configuraciones fenoménicas. Y lo mismo vale para *toda* categoría suprema de objetividades. – La expresión *a priori* no es por ende un pretexto para cualesquiera extravagancias ideológicas, sino que significa exactamente tanto como la «pureza» del análisis matemático o de la geometría.

Como se comprende, aquí no puedo desde luego ofrecer más que esta útil analogía. Nadie puede, sin un laborioso trabajo, obtener una representación concreta y plena de la índole de la investigación matemática pura y de la abundancia de intelecciones que pueden alcanzarse a través de ella. Igualmente, para la comprensión concreta de la ciencia fenomenoló-

gica se requiere de un trabajo penetrante que no puede ser reemplazado satisfactoriamente por ninguna caracterización general. Que este trabajo, empero, merece la pena, es comprensible por la posición *sui generis* de la fenomenología respecto de la filosofía, por un lado, y respecto de la psicología, por otro. Primero, el inmenso significado de una fenomenología pura para una fundamentación exacta de la *psicología* está claro de antemano. Si la conciencia en general se halla bajo leyes de esencia, de modo semejante a como la cosidad espacial se halla bajo leyes matemáticas, entonces estas leyes de esencia tienen que poseer la más fructífera significación para la exploración de las facticidades de la vida de conciencia humana y animal.

Por lo que toca a la *filosofía*, basta indicar que *todos los problemas teórico-racionales*, los de la llamada *crítica* de la razón teórica, valorativa, práctica, conciernen por completo a *nexos de esencia*, los cuales subsisten entre la objetividad [*Objektivität*] teórica, axiológica o práctica y, por otro lado, la conciencia en la cual ella se constituye inmanentemente. Es fácil demostrar que sólo sobre el suelo de la conciencia fenomenológicamente pura y en el marco de una fenomenología pura, todos los problemas teórico-racionales pueden ser rigurosamente formulados, y luego /81/ efectivamente resueltos en su contexto sistemático. – No un pensamiento que teja y desteja conceptos verbales, un juego de construcciones alejado de la intuición, sino una *investigación nutrida intuitivamente* de las daciones fenomenológicas, puede llevar a la crítica de la razón y con ella a toda filosofía por el camino de una ciencia rigurosa.

De momento, los filósofos son todavía demasiado amigos de criticar desde arriba en vez de comprender y estudiar desde dentro. Frente a la fenomenología se comportan a menudo tal como hace dos siglos se comportaba Berkeley (un filósofo y psicólogo genial, por lo demás) frente al recién fundado cálculo infinitesimal. Él creía poder demostrar, mediante su crítica lógicamente afilada, pero superficial, que este análisis matemático era un completo delirio sin sustento, un juego vacío con huecas abstracciones. Está sin embargo plenamente fuera de duda que la nueva y sumamente fértil fenomenología superará igualmente toda oposición e incomprensión, y que logrará un progreso tan grande como la matemática de los infinitesimales, que tan extraña era para sus contemporáneos, o como la física exacta desde Galileo frente a la ingeniosa y oscura filosofía natural del Renacimiento.

EL IDEAL DE HUMANIDAD DE FICHTE

<Tres lecciones, 1917>

Traducción de Teresa Padilla

Presentación

Agustín Serrano de Haro

Entre noviembre de 1917 y de 1918, y en el marco de los cursos destinados a combatientes en la guerra que la Universidad de Friburgo organizaba, Husserl dictó una serie de conferencias sobre la filosofía de Fichte y sobre el ideal de humanidad que en ella alienta. Se trataba en concreto de un conjunto de tres conferencias: «El yo absoluto de las acciones originarias», «El orden moral del mundo como el principio creador del mundo» y «La autorrevelación de Dios en los grados de humanidad», que el filosófo pronunció tres veces en el breve lapso de ese año decisivo. La primera lectura, dirigida a miembros de la Facultad de Ciencias Políticas, tuvo lugar entre los días 8 y 17 de noviembre de 1917; la segunda, dirigida a miembros de la Facultad de Filosofía, entre el 14 y el 16 de enero; y la tercera, a los mismos posibles oyentes de la anterior, los días 6, 7 y 9 de noviembre de 1918. La última lectura tuvo lugar, pues, sólo dos días antes del armisticio de Compiègne que selló la derrota alemana en el conflicto bélico.

Tan peculiar y dramática circunstancia histórica explica sobradamente la orientación y el tema de las conferencias y hasta la retórica de algunos pasajes. La composición del auditorio justifica asimismo el tono expositivo de las palabras de Husserl, que en algunos momentos es incluso divulgativo. Fichte es evocado como el «filósofo de la Guerra de la Independencia» alemana, del que aún se espera «consuelo y fortaleza de ánimo»; y se lo ensalza como la «personalidad orientada por completo de modo *práctico*», que por la sola fuerza de las ideas, y de ideas morales, infundió un nuevo espíritu a la nación derrotada y humillada en Jena. Pero sería muy injusto ver en estas páginas de Husserl un alegato nacionalista, o siquiera un compromiso especial de la filosofía fenomenológica con la nación alemana.

Los cinco estadios de perfeccionamiento del ser humano en su elevación progresiva a la vida dichosa –existencia sensible, conciencia del deber, vocación amorosa a un orden superior de valores, conciencia religiosa de la vocación y «saber de Dios» , tal como Husserl los lee y describe en la obra de Fichte, con una indudable simpatía hacia ella, carecen de

todo componente nacional privativo o distintivo. En el ascenso hacia el saber verdadero, hacia el actuar justo y fecundo, y con ello hacia el vivir dichoso –únicos fines auténticos de la existencia individual y colectiva–, la pertenencia nacional no supone ningún tipo de privilegio; sí sólo, en todo caso, un requerimiento más inmediato y patente en razón de una tradición filosófica viva. Una corroboración expresa de este universalismo antinacionalista se encuentra en los artículos llamados *Renovación* de 1922-1923, que en cierto modo son una reescritura de estas conferencias, ya sin un filósofo de la tradición interpuesto. En medio ahora de las penalidades de la posguerra, Husserl defenderá una ética de base filosófica que sea vinculante para todas las civilizaciones y que –permítaseme la cita– haga frente a la «desvergüenza de la sofística política que tan fatalmente domina nuestro tiempo, y que se vale del discurso de la ética social sólo como disfraz de los fines egoístas de un nacionalismo totalmente pervertido»[1].

Como el texto de las conferencias subraya en repetidas ocasiones, Fichte es para Husserl el filósofo de linaje platónico que no separa el radicalismo teórico en la interpretación del mundo, del radicalismo práctico de los ideales de la razón; ambos caminos forman parte de la «meditación sobre los ideales puros para cuya realización existimos»[2].

1. *Renovación del hombre y de la cultura* (trad. de Agustín Serrano de Haro). Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona 2002, pp. 3-4.

2. El texto original de las conferencias está publicado con el título *Fichtes Menschheitsideal <Drei Vorlesungen>* en el tomo XXV de *Husserliana: Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, pp. 267-293.

EL IDEAL DE HUMANIDAD DE FICHTE

<TRES LECCIONES>

<I. EL YO ABSOLUTO DE LAS ACCIONES ORIGINARIAS>

/267/ La vida espiritual alemana desde la Reforma hasta poco más o menos la muerte de Goethe nos ofrece una curiosa imagen. De yermas estepas con insignificantes desniveles de terreno se elevan imponentes montañas aisladas, grandes genios solitarios: Copérnico, Kepler, tras un largo intervalo Leibniz. Luego, de repente, se yergue toda una cordillera de colosos del espíritu: Lessing, Herder, Winckelmann, Wilhelm von Humboldt; en poesía, las cumbres sublimes de Goethe y Schiller; en filosofía, el genio de Kant e, inspirada por él, la filosofía del idealismo alemán, grandiosa cadena montañosa en sí misma, con muchas cumbres de difícil acceso: Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, para nombrar sólo a los más conocidos. ¿Hemos podido agotar ya la abundancia de los valores culturales que irradian estas grandes figuras? ¿Ha obrado ya en plenitud sobre nosotros su vida espiritual? A este respecto es un hecho significativo el que se haya privado a una parte esencial de la aportación eterna de estos genios (y aquí pienso en particular en el *idealismo alemán*) de su repercusión plena en nuestra vida intelectual, el que de repente haya quedado sin ningún efecto. Es como si de pronto hubiera caído una espesa niebla sobre las cimas de los glaciares, tan resplandecientes en otro tiempo, y las hubiera velado a la humanidad contemporánea. De repente se extingue, ya a mediados del siglo XIX, el ímpetu de esta vida espiritual, ímpetu que había partido de los grandes idealistas /268/ y que, extendiéndose por el mundo entero, pareció significar una transformación de la cultura universal. El dominio de esta filosofía sobre los espíritus fue sustituido por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica establecida por ellas. Tan grande fue el viraje en la orientación global de los intereses y tan grande el cambio por él condicionado de las capacidades de valoración y comprensión íntima, de valoración comprensiva, que en vano pasamos las hojas de milenios del libro de la Historia y en vano recorremos las más remotas culturas a fin de encontrar una sola filosofía que a nosotros alemanes y a la humanidad

contemporánea, nos parezca más incomprensible que ésta, oriunda de nuestro pueblo y de la que sólo nos separa un siglo.

Al menos hasta hace poco podía hablarse así sin exageración. Pues ya desde el advenimiento del siglo se hacen notar cambios en los intereses espirituales del presente y, en relación con ello, una nueva postura en pequeños círculos con respecto al idealismo alemán, una nueva comprensión de sus afanes, de sus problemas y modos de pensar. A lo que se añadió luego esta *guerra*, este destino de nuestra nación alemana, grande y grave por sobre toda comprensión. ¡Mas qué extraordinario! Se crea la primera organización internacional que abarca casi toda la tierra, pero ¿con qué fin? Con ningún otro que el de aniquilar la fuerza de Alemania, el de privar al pueblo alemán de una vida, una influencia y una producción fecundas. ¿Se ha impuesto nunca en toda la historia a un pueblo un destino más gravoso? ¿Se ha sometido nunca a alguno a una prueba más dura? Pero, como no puede ser de otra manera, un tiempo semejante es para todos los vigorosos y bienintencionados tiempo de recogimiento y de conversión internos. Es un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de energía que fueron un día descubiertas en el propio pueblo y en las más profundas entrañas de su alma y que ya antes acreditaron su fuerza salvadora. Hace un siglo sostuvo ya nuestro pueblo alemán una lucha por la existencia. La Alemania humillada con Prusia en la batalla de Jena se sublevó y venció. No venció más que por la fuerza del nuevo espíritu que el idealismo alemán y su entonces abanderado, Fichte, habían despertado en ella. Sólo ideales autóctonos, sólo un giro íntimo hacia las ideas religiosas y éticas supremas despertaron las fuerzas /269/ que a la par purificaron y fortalecieron por dentro todos los corazones, que hicieron héroes de hombres débiles y pusilánimes. Como es natural, tendencias semejantes tampoco faltan hoy en día. Las ideas y los ideales están de nuevo en marcha, encuentran otra vez corazones abiertos. El unilateral modo de pensar y de sentir naturalista pierde fuerza. La penuria y la muerte son hoy educadoras. Pues hace años que la muerte ha dejado de ser un suceso excepcional que pueda ocultarse con ostentosas convenciones ceremoniosas, bajo coronas apiladas de flores, y pueda falsearse en su severa majestad. La muerte ha vuelto a hacer valer su sagrado derecho originario. Ella es de nuevo, en el tiempo, la mayor pregonera de la eternidad. Y así también han terminado por volver a crecernos *órganos de la vista para el idealismo alemán*, y ante todo hemos vuelto a ser capaces de apreciar en su sublime grandeza a aquel de entre los exponentes de esta filosofía que en nuestras actuales penalidades nos puede proporcionar, más que nadie, consuelo y fortaleza de ánimo: J. G. Fichte, el filósofo de la Guerra de la Independencia. A él, a su renovación de los ideales de la

auténtica existencia humana a partir de las fuentes más profundas de su filosofía, quiero referirme aquí.

Por más que Fichte dé comienzo a una época en la historia de la especulación alemana, él no era ni remotamente un mero investigador teórico y un docto profesor universitario. La pasión que mueve su pensamiento teórico no es la mera sed de saber, no es la pasión de un puro interés teórico. Fichte fue más bien una personalidad orientada por completo de modo *práctico*. Por inclinación y por la voluntad de vivir que en él dominaba fue reformador ético-religioso, educador de la humanidad, profeta, visionario: me permito, en efecto, aventurar todos estos nombres, y él mismo los aprobaría. En suma, todo su filosofar está al servicio de este poderoso impulso práctico, así que tampoco es de extrañar que él, de arriba abajo un hombre de acción y de poder, más de una vez proceda en sus teorías violentamente, sólo para armar sus intereses prácticos con argumentos teóricos.

Fichte ya hizo muy difícil a sus contemporáneos seguirle, y nos lo hace aún más a nosotros, sus descendientes. Quien se ha formado como teórico en el espíritu de la ciencia estricta encontrará pronto insoportables los numerosos rebuscados razonamientos, llenos de pretensiones, de sus doctrinas de la ciencia. Uno se impacienta y quisiera desentenderse completamente del teórico para gozar sólo del reputado orador patriótico, del ético, del buscador de Dios. /270/ Pero esto tampoco da resultado. Pues Fichte no es un mero predicador ni un pastor filosófico. Todas sus intuiciones ético-religiosas están en él afianzadas teóricamente. Así que uno se ve devuelto otra vez a sus construcciones teóricas, esas que tan de buen grado habría pasado por alto. Con todo, persevérese, que, una vez despierto el sentido para el estilo de esta extraordinaria personalidad, no sólo se le abrirá a uno el corazón para la majestuosidad y belleza de la concepción fichteana del mundo y de las iniciativas prácticas que de ella irradian, sino que también caerá en la cuenta de que, incluso tras las forzadas operaciones lógicas que él exige de nosotros, hay una significación más profunda, una multitud de grandes intuiciones con verdadera fuerza, aunque todavía no científicamente maduras: enteramente a semejanza de lo que ocurre con otros grandes filósofos del pasado como, por ejemplo, Platón. La filosofía que quiere iluminar con la luz del conocimiento estrictamente científico los problemas supremos más alejados de la experiencia y del pensamiento naturales, requiere justamente un camino más largo y épocas más prolongadas de intenso trabajo intelectual para ascender a la categoría de ciencia definitivamente fundada. A este respecto, ni siquiera hoy ha logrado todavía su objetivo. Sin embargo, ¡qué impertinente es la farisaica petulancia de los exactos! ¡Qué injustos los juicios desfavorables sobre la filosofía por parte de los formados en las estrictas ciencias de la

naturaleza de nuestro tiempo! Olvidan que tampoco en las ciencias de la naturaleza aparecieron de golpe el método y la teoría rigurosos, ni fueron éstos ideados por unos u otros científicos naturales inteligentes; olvidan que fueron más bien el resultado final de una ardua lucha milenaria de espíritus geniales que, guiados por grandes intuiciones y en el desarrollo creador de intentos siempre nuevos por dominarlas, prepararon la futura ciencia estricta y la hicieron como tal primeramente posible.

En grado de desarrollo la filosofía va sin duda muy por detrás de otras ciencias. Pero, ¿debemos por eso dejar de lado despreocupadamente lo que sus grandes genios nos ofrecen en soberbias premoniciones y bosquejos? Ella trata, desde luego, de problemas que a nadie pueden ser indiferentes, porque la toma de postura en relación con ellos es decisiva para la dignidad de la existencia humana auténtica. Así que, por mucho que echemos en falta esa claridad y forzosidad que es nuestro ideal teórico, /271/ tendremos no obstante que procurar con amorosa entrega apropiarnos del contenido espiritual intuitivo de los grandes sistemas filosóficos: ser capaces de participar feliz y orgullosamente en el devenir y despliegue de las verdades supremas y de lograr un incremento de esos conocimientos premonitorios en los que tanto nos va a nosotros, los hombres. Con esto se indica también nuestra posición con respecto a Fichte, o se indica la actitud que me gustaría recomendarles para la lectura de los escritos fichteanos; teniendo por seguro que, una vez que atraviesen la dura envoltura, sentirán esa nobilísima exaltación y confortación que irradian de Fichte, enteramente a semejanza de como lo hacen de Platón, justamente porque también él fue uno de los grandes precursores o premonitores de conocimientos que no sólo satisfacen una curiosidad teórica, sino que se adentran en las honduras más profundas de la personalidad, incluso la transforman en el acto y elevan a una dignidad y fuerza espirituales superiores. De los escritos fichteanos que en especial surten tales efectos cito *El destino del hombre* (1800), *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), la *Exhortación a la vida bienaventurada* (ídem), los *Discursos a la nación alemana* (1808), las lecciones de Erlangen *Sobre la esencia del sabio* (1805), y las berlinesas cinco *Lecciones sobre el destino del sabio* (1811).

* * *

La peculiaridad de los *problemas puramente teóricos* del dominio de la filosofía consiste en que la orientación de la respuesta puede y debe llegar a determinar la vida y a ser decisiva para dar un fin supremo a la vida personal. Esta relación explica por qué la gran personalidad práctica que era Fichte estaba interesada con tal pasión en ciertas posiciones teóricas, por qué esperaba él de su «idealismo» la total salvación de la humanidad,

la elevación y liberación completas de la humanidad. El problema teórico que a este respecto está para él en el centro es el de la existencia o modo de existencia de la realidad espacio-temporal, del mundo en el sentido natural de la palabra. Para el filosóficamente ingenuo es éste el más extraño de todas los problemas. El mundo externo, este mundo de las cosas materiales y los seres orgánicos, ¿no existe sin más?, ¿no es con completa evidencia un mundo de cosas que existen por sí, que llenan el /272/ espacio, que se mueven en él e influyen unas en otras? Y ¿no tiene en él la ciencia natural el sustrato más seguro de sus investigaciones? ¿No acredita ella sin cesar, con sus exactas predicciones, la realidad de este mundo? Con las *Meditaciones* de Descartes, obertura de la filosofía moderna, nace, como por milagro, una tendencia a revolucionar este modo de pensar tan natural y aparentemente tan comprensible de suyo. Lo *primero* –se dice de repente– no es el mundo en el que somos, sino que lo primero somos *nosotros* con nuestro experimentar y pensar, y el mundo es mundo para nosotros, mundo experimentado por nosotros, pensado por nosotros, puesto en nuestro pensamiento por nosotros mismos. Como tal, por tanto, es primeramente un mundo que se exhibe a través del medio que son nuestros fenómenos cognoscitivos. Pero ¿qué significa entonces ese ser-en-sí que le concede la reflexión ingenua? El conocimiento, que no hace sino pasar siempre de configuraciones cognoscitivas subjetivas a configuraciones cognoscitivas, ¿cómo es posible como conocimiento de cosas en sí, esto es, de cosas a las que es indiferente todo llegar a ser conocidas a través de los fenómenos cognoscitivos humanos?

De aquí parte el camino al «idealismo», que antes de Fichte conoció en Kant su desarrollo más poderoso. *Espacio* y *tiempo*, las grandes formas de la realidad natural dada, no tienen, según él, ningún tipo de significación trascendente-real. Proceden puramente de la subjetividad cognoscente, como «formas de la intuición» aportadas por ella y en ella misma. En el mero sentir los datos sensibles, de sonido, de color, etc., el sujeto está afectado por cosas en sí trascendentes. Conforme a una ley *inmutable* propia de él y que opera de manera *inconsciente*, el sujeto despliega espacial y temporalmente, con necesidad, los materiales de sensación así recibidos. Asimismo, conceptos como sustancia (materia), propiedad real, fuerza, capacidad, causa y efecto, no expresan, como suponemos ingenuamente, propiedades en el ser trascendente, sino formas fundamentales de un *pensar* que pertenece inseparablemente a nuestra condición espiritual; y a ellas corresponden leyes aprióricas como la ley de causalidad, que, a su vez, no expresan sino modos necesarios en que nuestra razón teórica conforma ya inconscientemente lo intuido espacio-temporalmente del nivel inferior. En el pensamiento lógico-empírico sub-

siguiente, nosotros cultivamos la ciencia de la naturaleza, la cual se guía puramente por estas leyes apriorícas (formuladas conscientemente), esto es, por principios nacidos de nuestra propia subjetividad. La naturaleza verdadera y real no es otra que /273/ la conocida en la ciencia de la naturaleza: no es, por tanto, absolutamente nada más que un constructo, derivado de los materiales de sensación conforme a leyes y normas puramente internas, de validez necesaria para toda subjetividad igual a la nuestra. El entendimiento impone sus leyes a la naturaleza, que es, por tanto, producto de nuestra subjetividad, mero fenómeno. Kant cree poder mostrar que sólo por esta evidencia se hace comprensible la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de la naturaleza y, por otro lado, el que todo conocimiento teórico de realidades trascendentes es sencillamente impensable. Así pues, nosotros no podemos demostrar teóricamente ni refutar teóricamente lo más mínimo acerca de las cosas en sí, de las que, por ser las que nos afectan, derivamos nuestra sensación sensible, pero tampoco y tanto menos acerca de Dios, de la esencia trascendente de nuestra alma, de su inmortalidad y libertad.

De esta manera se produce en este idealismo una inversión paradójica del modo ingenuo de pensar natural. ¡Qué desorbitada ocurrencia para el «sano» entendimiento humano! ¡La subjetividad es creadora de mundo, configurándolo con arreglo a sus leyes inmutables a partir de materiales de sensación previamente dados! Pero no menos notable es la doctrina kantiana de la *razón práctica*. La vida impulsiva y volitiva humana está, como su vida de experiencia y pensamiento, sujeta a leyes apriorícas. Junto a la razón teórica se halla una razón práctica. Aquí cobramos conciencia de la sublime ley moral, del imperativo categórico del deber, de la exigencia absolutamente incondicionada de cumplir nuestro deber, sin tener en absoluto en cuenta nuestras inclinaciones ni las consecuencias que pudieran resultar. Indudable en su validez absoluta, esta ley no forma parte de las constituyentes de una naturaleza. Pero ella, a la vez que nos somete a sí, nos eleva a la dignidad de hombres morales, nos convierte en miembros de un mundo moral. Y ahora Kant realiza un giro sumamente notable, que ejerce una influencia muy profunda sobre Fichte. Kant deduce como «postulados de la razón pura práctica» las esencialidades transcendentes cuya <in>cognoscibilidad teórica había probado. Si sobre Dios, la inmortalidad, la libertad no podemos probar <nada> *teóricamente*, sí podemos reconocer que ha de creerse necesariamente en todas estas transcendencias, que han de aceptarse como existiendo verdaderamente; a saber, si es que la ley moral no ha de perder su sentido práctico. En la naturaleza, por ejemplo, no hay libertad alguna, todo está aquí /274/ determinado de manera estrictamente causal: la ley de causalidad es constitutiva de una naturaleza. Así

pues, esto concierne al hombre como miembro de la naturaleza, como ser fenoménico en una conexión fenoménica. Pero la exigencia obligatoria del imperativo categórico, con su deber incondicionado, sería impensable si yo no pudiera hacer lo que debo. Aquí se dice «puedes porque debes». Así que el hombre debe poseer tras su ser fenoménico una esencia transcendente y una libertad transcendental: he aquí una fe racional práctica, un postulado práctico. En este espíritu, las transcendencias de la religión se prueban como postulados necesarios, y con ello no se prueba como ciencia una filosofía de la religión y, en general, una metafísica de carácter moral, pero sí se fundamentan por tales postulados.

Los resultados de Kant son los puntos de partida de Fichte, que en sus comienzos no se cansaba de alabar la imponente grandeza de Kant y de declararse kantiano. En primer lugar, avanzando más allá de Kant, lleva el idealismo a su consecuencia radical. No sin predecesores en esto, suprime las cosas en sí que nos afectan y las considera los últimos restos de un dogmatismo ingenuo. Trata de demostrar que las cosas en sí, las entidades transcendentes para las que no es esencial llegar a ser conscientes, las cosas que en sí nada tienen que ver con una subjetividad y que sólo accidentalmente entran en relación con ella, son un completo sinsentido. Según Kant, nosotros recibimos de fuera pasivamente las sensaciones sensibles, se las debemos a cosas en sí completamente desconocidas e incognoscibles, que nos afectan. Si éstas son impensables, ¿de dónde procede la multiplicidad sensible que, cambiante sin cesar, nos está dada de antemano y es el material para la constitución de la naturaleza? ¿Por qué se presenta tal multiplicidad, y precisamente en el orden y con las cualidades que permiten configurar una naturaleza?

Pero aquí Fichte, inspirado en la doctrina kantiana de la razón práctica, concibe una idea de una tremenda osadía, por la que funda un tipo completamente nuevo de interpretación del mundo y por la que se opone de un modo nuevo y ya apenas superable a la aprehensión natural del mundo. Según Kant, el sujeto que produce la objetividad sólo puede ser activo una vez que antes ha sido afectado pasivamente. Fichte, el hombre de la voluntad y de la acción, no puede conformarse con esto. La afección queda eliminada por la supresión de las cosas en sí, /275/ pero en la subjetividad permanece (como resto inerte) un revoltijo de materiales de sensación. ¿Puede haber en la subjetividad algo que ella misma no haya producido? No; ser sujeto es, por completo y nada más, ser *el que actúa*. Y sea lo que sea lo que el sujeto tenga ante sí, como sustrato de su actuar, como objeto de su actuación, ello, como inmanente al sujeto, ha de ser en sí mismo algo ya adquirido por él. Así pues, no sólo coinciden «ser sujeto» y «ser

actuando», sino también «ser objeto para el sujeto» y «ser producto de la acción». Antes del actuar, si vamos al origen, no hay nada; el comienzo, si nos hacemos por decirlo así una idea de la historia del sujeto, no es un hecho sino una «acción originaria», y tenemos que hacernos aquí la idea de una «historia». Ser sujeto es *eo ipso* tener una historia, un desarrollo; ser sujeto no es sólo actuar, sino necesariamente también avanzar de acción en acción, de producto de la acción a nuevos productos en un nuevo actuar. En la esencia del actuar reside estar dirigido a un objetivo. Actuando el yo, él estaría muerto al cabo de la primera consecución y no sería un yo vivo en caso de que toda consecución no promoviese de suyo, en sucesión infinita, nuevos objetivos y toda tarea nuevas tareas. Pero la cadena infinita de objetivos, fines y tareas no puede ser incoherente; de lo contrario el yo no sería un yo, ni una consecución —el cumplimiento de una primera tarea— motivaría otra nueva, y así sucesivamente. Cada objetivo es un *telos*, pero todos los objetivos tienen que converger en la unidad del *telos*, esto es, en una unidad teleológica. Y sólo el supremo fin moral puede ser tal.

II. El orden moral del mundo como el principio creador de mundo

El yo fichteano, cuya esencia intentábamos aclararnos al final de la última lección, es una acción originaria que se pone a sí misma y de la que proceden en una sucesión infinita acciones originarias siempre nuevas. El yo (o la inteligencia, como también dice Fichte) se tiene que poner «límites» siempre nuevos para volver siempre a salvarlos; tienen que irle surgiendo tareas siempre nuevas que al resolverse promuevan siempre nuevas tareas. La resolución no puede ni debe ser completamente satisfactoria, precisamente para hacer posibles nuevas fijaciones de objetivos y evitar la detención de la infinitud de la actividad yoica. En todas /276/ estas fijaciones de objetivos y consecuciones impera necesariamente una teleología unitaria; la infinitud de acciones originarias tiene una unidad plena de sentido. Así concluíamos.

Ahora tenemos por de pronto que reparar en que Fichte, el discípulo de la filosofía kantiana, nos dice que este yo no puede ser, pues, ningún yo-hombre individual. Los sujetos humanos son miembros del mundo; son, en el sentido del idealismo, constructos muy mediatos en la subjetividad. El yo de Fichte, el yo puro o absoluto, no es otra cosa que esta subjetividad en que (conforme al juego legaliforme de las acciones originarias) llega primeramente a ser el mundo fenoménico con todos los yoes-hombres. Escribir la historia del yo, de la Inteligencia absoluta, es, por tanto, escribir la historia de la teleología necesaria en que el mundo

llega, como fenoménico, a una creación progresiva, a creación en esta Inteligencia. Esta última no es, por tanto, ningún objeto de experiencia sino una potencia metafísica. Pero comoquiera que nosotros somos hombres que conocen, pero, con todo, yoes en los que este yo absoluto se ha fragmentado en sí, podemos, gracias a una profundización intuitiva en lo perteneciente a la esencia pura del yo, de la subjetividad, reconstruir la sucesión necesaria de los procesos teleológicos a partir de los cuales el mundo entero y a la postre nosotros mismos (en un imperar para nosotros inconsciente de la inteligencia absoluta) fuimos formados, formados con necesidad teleológica. Procediendo así somos filósofos, y la *única tarea auténtica de la filosofía* se halla precisamente aquí: consiste en concebir el mundo como producto teleológico del yo absoluto y en hacer patente su sentido último al clarificar la creación del mundo en el yo absoluto. Esto pretende Fichte poder conseguir y haber conseguido. En sus construcciones, a menudo desde luego muy arbitrarias y abstrusas, cree haber deducido en su necesidad teleológica todas las formas de la intuición y del pensamiento, todas las leyes fundamentales del entendimiento puro que, según Kant, forman la estructura apriórica del mundo empírico; a saber, haber deducido por qué o –lo que aquí es lo mismo– *para qué* tiene el yo absoluto que, realizando una acción originaria, poner en sí los materiales de sensación, desplegarlos espacio-temporalmente, poner a las intuiciones así configuradas en el lugar de la materia, la fuerza y la legalidad causal, construir un mundo material e, injertado en éste, por último, un mundo humano con formas sociales. «Para qué», decía yo. ¿Qué da en definitiva –hemos de preguntarnos– /277/ su sentido último a esta teleología creadora de mundo? ¿Qué da a la infinitud de las acciones originarias y a la tipología de sus rendimientos una firme dirección teleológica? He aquí la respuesta: un impulso infinito que anhela satisfacción atraviesa el actuar infinito. ¿A qué se dirige? Pues a lo único que puede proporcionar satisfacción pura, a lo único que puede subsistir como fin en sí mismo, a lo único que entraña valor absoluto. Qué sea esto, lo ha hecho patente la ética kantiana. Única y exclusivamente el actuar moral tiene valor absoluto, y nada más en todo el mundo. El actuar moral tiene que ser, por tanto, el fundamento teleológico último que mantiene en movimiento el juego de las acciones originarias en la Inteligencia. Con otras palabras: la producción teleológica del mundo en el yo absoluto está orientada de antemano a la producción de un mundo en que pueda tener su lugar un actuar moral; esto es, finalmente, a la creación de un mundo humano, un mundo de espíritus libres que se relacionen moralmente entre sí y que, guiados por el sublime mandamiento del deber, realicen un orden moral del mundo. A este orden moral del mundo pertenece como

su escalón teleológico inferior, como condición previa necesaria, la *naturaleza material*. Tiene que existir una naturaleza para que puedan existir hombres y comunidades humanas, y éstos a su vez tienen que existir para que puedan existir hombres y comunidades humanas morales. Un *orden moral del mundo* es el único valor absoluto pensable del mundo y el único fin absoluto pensable de él; como tal, empero, es el fundamento de la realidad del mundo. Él mismo no es una realidad efectiva: es, como perpetuo deber-ser, una idea normativa. Y, con todo, es más que realidad: es el principio que en el yo absoluto guía todo configurar mundo, en suma el principio creador de mundo. No es el yo el creador del mundo; es verdad que sólo en él, en su actuar originario, se constituye el mundo, pero ¿por qué? Porque está siempre completamente dominado por el impulso de la razón, el impulso a la realización de esta idea normativa de un orden moral del mundo. Esta idea es, por tanto, la causa teleológica de este mundo; en otras palabras: es Dios. Pues con esta palabra se designa siempre el fundamento teleológicamente creador del mundo. Así se dice efectivamente en la obra de Fichte: Dios es el orden moral del mundo, otro Dios no puede haber. Por otra parte, este Dios sí es por completo inmanente al yo absoluto. No es una sustancia externa, una realidad fuera del yo que introdujera su acción en el yo. El yo es absolutamente autónomo; lleva en sí a su Dios como idea-fin que anima y guía sus acciones originarias, /278/ como principio de su propia razón autónoma. (Es posible, sin duda, que ésta sea una interpretación algo libre, pero que podría despejar la oscuridad de las intenciones fichteanas).

Sea como fuere, adviertan ustedes la maravillosa consecuencia con que Fichte lleva adelante un idealismo puro en el sentido de una concepción del mundo estrictamente teleológica y a la vez de carácter estrictamente moral. Si se toma la naturaleza sencillamente como dato, pueden sobre la base de ella construirse explicaciones según la causalidad natural, se puede retrotraer todo acontecimiento natural experimentado a sus leyes causales. Aquí se realiza una explicación de la naturaleza por completo distinta. Se lleva a cabo una explicación del sentido de la naturaleza, del todo de la naturaleza, y del sentido de su realidad como naturaleza material y escenario de un mundo humano, por el hecho de que se la entiende como necesidad teleológica, de que se hace comprensible para qué existe y de que su fundamento ontológico se hace patente en el *telos* último. Pero esto, y ninguna otra cosa, quiere conseguir el idealismo alemán y ante todo el de Fichte. Puede decirse que el arquetipo de la interpretación platónica del mundo celebra en Fichte un magnífico resurgimiento, aunque inmaduro. Pues también en Platón Dios es una idea, la idea del Bien, a la que él llama el sol del reino de las ideas, la fuente de luz de la que

proceden todos los valores auténticos. Y también para él esta idea es la *causa* teleológica del mundo dado de los sentidos, mundo este último que también para él es un mundo meramente fenoménico.

Fichte se parece también a Platón en que para él, que, como expusimos antes, es un hombre de acción idealista a carta cabal, la interpretación teórica del mundo vale como fundamento para una elevación y liberación de la humanidad, para una transformación interior del hombre por la mostración de los fines que para la humanidad resultan de tal transformación. «Nada sino la vida», dice Fichte en una ocasión, «tiene valor y significación incondicionados; todo pensamiento, creación poética o saber restantes sólo tienen valor en caso de que se refieran a la vida de algún modo, partan de ella y tengan la intención de revertir sobre ella»[1]. Como ya en sus comienzos, cuando se entrega con entusiasmo en brazos de la filosofía kantiana, Fichte espera así, y directamente en virtud de su purificación y transformación idealistas de esta filosofía en el sentido de una metafísica moralizadora, /279/ un completo renacer de la humanidad. Esta nueva filosofía crea un ideal de humanidad completamente nuevo y el único auténtico. Ella entraña claramente una completa transmutación de todos los valores. De hecho, el dogmático ingenuo, para quien el mundo «de los sentidos» es la realidad absoluta, se convierte, precisamente por esta convicción, en «un hombre de los sentidos» también en la práctica, se convierte en esclavo de este mundo terrenal. En el placer y en el dolor, en el deseo y en el goce está continuamente referido al mundo terrenal, depende de él. Como tal hombre de los sentidos está constantemente necesitado, zarandeado entre la esperanza y el temor, y es siempre, siempre, infeliz. ¿Cuál es entonces su ideal? Eso que él llama «felicidad»: el objetivo de la mayor suma posible de goce. Y para la comunidad resulta entonces, consecuentemente, el objetivo de la mayor dicha posible del mayor número posible. Uno y otro son un objetivo completamente inalcanzable, absolutamente carente de valor y, por tanto, sin sentido de ningún tipo, un objetivo que hace completamente infeliz.

Pero llega ahora la filosofía kantiano-fichteana y muestra que todo este mundo asombroso, deseado, temido, es una pura nada, mero fenómeno y producto de la subjetividad. Ella toma del interior de nuestra razón autónoma el único valor puro y absoluto del actuar conforme al deber y simultáneamente descubre al hombre el sentido más íntimo de su naturaleza espiritual y de las tareas de ésta. Le enseña que sólo en la voluntad pura, en la disposición pura de ánimo, por completo independiente del éxito y fracaso

1. Johann Gottlieb Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, edición e introducción de Fritz Medicus, Leipzig 1908ss, t. III, pp. 557s.

externos de su acción, reside el valor de su personalidad. Le muestra que cuando actúa moralmente es un agente libre, y justamente un ciudadano libre en una comunidad destinada a la libertad. ¡Cómo eleva esta filosofía la noble autoconciencia del hombre y la dignidad de su existencia cuando demuestra que *la entera creación del mundo* en la Inteligencia absoluta se lleva a cabo *por mor de él*, que el mundo sólo existe para proporcionarle a él y a sus semejantes las posibilidades de un actuar y obrar libres! Tal es su destino, y en su marco tiene todo sin excepción el suyo propio: el individuo como hombre moral tiene su destino en la relación social. Pero los deberes particulares le advienen en la situación particular por medio de su conciencia moral pura, y conforme a ellos tiene entonces que configurar en libertad su vida. Viviendo así, cada cual *es* y se *sabe miembro de un orden suprasensible del mundo, de un orden moral del mundo.* /280/ Uno mismo es quien contribuye a la realidad de este orden del mundo en cada actuar moral. Y justamente esto le confiere a uno su valor y dignidad propios. Ya no vive en absoluto para sí, sino únicamente para la idea, para el género. – Ha apartado de sí por completo la «felicidad», ese ideal engañoso que antes se burlaba de él; libremente obedece a la voz que suena desde su razón práctica: «¡Actúa conforme a tu destino!». Esta vida en libertad ética nunca puede llegar a su fin; como enseña la filosofía verdadera, se desarrolla en una infinitud de tareas como un actuar que las resuelve en lo infinito. Y en ella encuentra el hombre auténtico *su bienaventuranza*: es la bienaventuranza de la autonomía moral en la liberación de toda esclavitud sensible. Firme y libremente emprende él su camino, convertido en ciudadano del mundo suprasensible; incluso ante Dios puede él mantenerse en pie. Pues la ley moral que nos obliga, dice Fichte, constituye hasta al ser divino. «Admitid a la divinidad en vuestra voluntad, y ella descenderá para vosotros de su trono cósmico»[2].

Así muestra la nueva filosofía el camino, el único camino que conduce a la liberación, en el ascenso al auténtico ideal de humanidad de verdadera moralidad. Con este renacer interno, que es cuestión de una única decisión heroica, surge un tipo completamente nuevo de hombre. Mientras el hombre siga padeciendo «afecto al ser», entregado al suplicio de los deseos sensuales hacia la multiplicidad de cosas y estímulos terrenales, vivirá necesariamente una existencia dispersa, disipada en cierto modo. En virtud de ese renacer, la dispersión del infeliz hombre sensual se convierte en la concentración de un nuevo hombre espiritual, del idealista que sin cesar se crea a sí mismo libre y espontáneamente.

2. *Op. cit.*, p. 198.

En este estadio del desarrollo de la filosofía fichteana, el hombre *ético* coincide absolutamente con el hombre *religioso*. No hay aquí ciertos ideales religiosos que de suyo confirieran al hombre ideal una tonalidad nueva y una elevación correspondiente. Fichte mismo dice en esta época: «La moralidad y la religión son absolutamente uno y lo mismo»[3]. Dios se identifica directamente con la idea del orden moral del mundo, es el «*ordo ordinans*»[4] del que /281/ todo ser brota teleológicamente. Así pues, la inversión total de la concepción *teórica* del mundo implica *eo ipso* una *inversión total de la concepción religiosa*, identificando Fichte, como siempre, su concepción religiosa del mundo con la del auténtico cristianismo. En sus severas críticas a su tiempo juzga él que este verdadero cristianismo ha sucumbido. El erróneo dogmatismo en que vive, y que sustancializa el mundo de los sentidos como un mundo absoluto de cosas en sí, emponzoña también la verdadera fe en Dios. Dios, que ha creado este mundo, es pensado él mismo como un ser espacio-temporal, como una sustancia contrapuesta a las sustancias finitas. Pero Dios es sin más irrepresentable como ser espacio-temporal, aun si no se lo piensa como cosa, como ser sensible –completo *nonsens*–. La religión y la filosofía *verdaderas* enseñan: Dios es un ser suprasensible que no puede pensarse como sustancia, como realidad, ni siquiera como personalidad. Y la costumbre de sustancializarlo conduce necesariamente a denigrar a Dios también desde el punto de vista moral. Se convierte en el dispensador de todo goce, en el distribuidor de la «fortuna» o el infortunio, pensados siempre sensiblemente, de los seres finitos. Con este Dios, que es absolutamente un Dios impío y cuyo cielo es un centro asistencial para hedonistas, el llamado «creyente» cierra un trato cuyo documento público es la Biblia. Con la obediencia a Dios se paga él los goces terrenales y los del más allá. ¡Qué lamentable! ¡Como si el goce hiciera feliz y no por principio infeliz! El hombre verdaderamente religioso no quiere saber nada de estos ídolos, no necesita ningún cielo, ningún Elíseo en el más allá; en el más acá de su actuar éticamente libre ya goza de toda la bienaventuranza imaginable. La infinitud de esta tarea moral encierra en sí la inmortalidad.

La metafísica de Fichte, su doctrina de la religión y de Dios y, a una con ellas, su ideal práctico de humanidad experimentan una profunda transformación en el grupo de escritos de 1800 en adelante, al que pertenecen casi todas las obras que me permití recomendarles. El vigoroso escrito sobre *El destino del hombre* las encabeza. Ya en él desaparece la identifi-

3. *Op. cit.*, p. 169.
4. Cf. *op. cit.*, p. 246.

cación de Dios y el orden moral del mundo y, con ello, de la religión y la moralidad pura. Un progreso similar al que en la filosofía griega se realiza de Platón al neoplatonismo se prepara en este escrito fichteano y se consuma en los posteriores: /282/ un progreso hacia un íntimo misticismo religioso. La acusación de ateísmo formulada contra Fichte y que le afectó en lo más hondo le condujo a una nueva y más intensa preocupación por los problemas filosófico-religiosos, y a ello hubo que añadir los sucesos políticos, que seguramente no le afectaron con menor profundidad: el indigno comportamiento de los pueblos y príncipes alemanes en el período napoleónico, la derrota en Jena, la abulia con que amplios sectores populares aceptaron primeramente esta humillación. Ahora más que nunca su naturaleza práctica se ve arrastrada a lo práctico. Siente la vocación de reformador, y en un grado mucho más alto aún y ahora predominante se dirige a círculos más amplios en las lecciones populares. Ahora más que nunca pinta su tiempo, que ya antes había criticado bastante severamente, con los colores más negros. «La actualidad», dice, «me parece un espectro que entre lamentos está inclinado sobre el cadáver del que acaban de expulsarlo una multitud de enfermedades, y que no puede apartar su vista de la morada tan querida en otro tiempo»[5].

Pero el decidido optimismo de Fichte –y todo idealismo teleológico es un optimismo teórico y práctico– no desespera. «La aurora de un mundo nuevo ha despuntado, y dora ya las cumbres de las montañas, prefigurando el día que está por llegar»[6]. Pero la filosofía fichteana en la que esta aurora centellea –y la imagen resulta acertada– está en un cambio incesante, elevándose a una luz cada vez más pura. Como se ha mencionado, ya en *El destino del hombre* de 1800, donde aún resuena tanto el motivo moral, se ha apropiado de un nuevo y peculiar motivo religioso. Dios ya no es, pues, el *ordo ordinans*, sino la voluntad infinita, como aquí se la llama, que determina primerísimamente este *ordo*. Él es el creador del mundo en la razón finita. Es por su luz por la que vemos toda luz y todo lo que nos aparece a esta luz. Toda nuestra vida es su vida, todo lo vemos y conocemos en él, también nuestro deber. Todo en el mundo está querido, dispuesto, producido por Dios, y éste es el único mundo posible, uno enteramente bueno. Ahora la vida religiosa no coincide ya con la vida moral, sino que la moral es un grado inferior que /283/ se consuma en primerísimo término en la vida religiosa como grado superior. La vida religiosa es vida en Dios, y en calidad de tal, y no de mera moralidad, es vida «bienaventurada». A continuación se realizará en las siguientes obras de Fichte aquella

5. *Op. cit.*, t. V, p. 390.
6. *Ibid.*

evolución que comparé con la que lleva del platonismo originario al neoplatonismo místico-religioso. No se renuncia a los resultados de la que ha sido hasta ahora su especulación respecto al Yo absoluto y sus acciones originarias, sino que sólo se ven a otra luz. El neoplatonismo, partiendo de la comparación platónica de Dios con el sol que irradia toda luz, había formulado una interpretación emanantista del mundo. Dios, el ἕν, el Uno o Bien, hace que de si proceda en eterna irradiación todo lo que es, como una gradación de configuraciones que se distancian más y más de la luz originaria, hasta llegar al mundo físico completamente distanciado de Dios. Y esta sucesión de grados la concibe como una sucesión de autorreflexiones, de, por así decirlo, reflejos de si mismo, con lo que el ἕν platónico tiene entonces un aire de familia con el Yo absoluto fichteano. Fichte mismo insiste ahora en no concebir al Yo absoluto como a un Dios creador; en este momento Dios es, para él, el ser eterno, inmutable, único, que se *revela* en el Yo. Y esto implica: se revela en la sucesión infinita de acciones originarias en que se constituye como fenómeno el mundo físico y espiritual. Se revela; esto significa a su vez que se refleja, que se crea una imagen, a saber: en forma de conciencia; una imagen que, por otra parte, no es sin embargo nada separado de Dios mismo. Pero en esta sucesión de reflexiones, de actos de conciencia, el ser divino debe, y ello necesariamente, *en cierto modo ocultarse*; y el carácter gradual de esta ocultación, que en el neoplatonismo tiene su análogo en la gradación del alejamiento de Dios, en la gradación de luz y tinieblas, el carácter gradual de esta ocultación, decía, es pensado de modo que en los grados más altos se haga cada vez más transparente la sombra que vela a Dios en la conciencia, hasta que en el grado supremo se alcanza la más perfecta contemplación de Dios y, con ello, el ser-uno-con-Dios. (Es la *reversio* o *deificatio* de la mistica). A esto corresponde en el desarrollo de la humanidad, o sea, del hombre que por sí asciende progresivamente al ideal, tramos continuos de elevación, que se pueden reducir, según Fichte, a cinco tipos. Fichte los presenta como cinco grados en las maneras de ver el mundo; son cinco grados en la separación o aproximación de la humanidad a la divinidad. /284/ A ellos corresponden, si excluimos el grado más bajo, que se valora de manera puramente negativa, cuatro tipos ideales de hombre y, desde el punto de vista práctico, una elevación, que ha de conquistarse por medios ético-religiosos, de la existencia humana al supremo ideal de la humanidad, a saber, aquel estadio en que para el ojo espiritual del hombre ha caído todo velo ocultador de la divinidad y en que él ha cumplido plenamente su destino, la unión con Dios. Estos cinco grados tienen los títulos: 1º estadio de la sensibilidad, 2º de la ética, 3º de la moralidad superior, 4º de la religión, de la fe, 5º de la contemplación, de la «ciencia».

<III. La autorrevelación de Dios en los grados de humanidad>

La nueva doctrina de Dios y de la liberación a la que Fichte se eleva en el período de su madurez última y que encuentra su expresión más pura en su *Exhortación a la vida bienaventurada*; la reconfiguración de los ideales de humanidad que, a una con aquélla, tiene lugar en Fichte: tal era el gran tema que tocábamos al final de la lección anterior. Dios, el ser absoluto, increado e inmutable en sí mismo, se revela con necesidad eterna en la forma del yo puro. Se enajena a sí mismo, pues, en una gradación infinita de autorreflexiones en que, como configuraciones de conciencia, Dios se refleja en sí mismo, primero en forma oscura, luego con nitidez y desvelamiento siempre crecientes, y llegando por último a la autoconciencia más pura. En este curso de desarrollo se fragmenta, por decirlo así, en una multiplicidad de sujetos humanos finitos, a los cuales traspasa su libertad, la de la autodeterminación absoluta, como su libertad personal. Con ello están prefijadas *a priori* para estos sujetos cinco maneras posibles de configuración precisa de la vida, entre las cuales ellos, nosotros los hombres, podemos por tanto elegir en libertad: justamente las cinco maneras que nombramos hace poco. Nosotros como seres *libres no* estamos, pues, *forzados* a detenernos en uno u otro grado de la concepción del mundo en que justamente estamos presos. Podemos elevarnos libremente a uno más alto. Si lo hacemos, damos en nosotros un paso en la autorrevelación de Dios mismo hacia una autorrevelación superior. Nuestra libertad es un rayo de la libertad divina, nuestra voluntad pura un rayo de la voluntad divina, en el más puro de los sentidos. /285/ Elegir la existencia humana más alta es decidirse en favor de Dios. Más aún: Dios mismo decide en nosotros, un rayo divino en nosotros entra a la luz superior.

Pero en el sentido de esta doctrina descansa que no sólo la vida más alta, sino *toda* nuestra vida sea en su más profundo fundamento vida de Dios, lo sepamos o no. Toda vida es aspiración, es impulso de satisfacción. Este impulso atraviesa toda satisfacción aún imperfecta, pues la meta ideal es siempre una satisfacción pura y total, en una palabra: la *dicha*. Conforme a su esencia toda vida quiere ser, por tanto, vida dichosa. En ella estaríamos en posesión efectiva de lo anhelado íntima y últimamente, nos uniríamos con ello. Pero la unión con lo anhelado no es sino amor. Amor, al menos algo de amor, se halla por tanto en toda satisfacción auténtica, aunque sólo relativa, o, como también podemos decir, en toda vida verdadera y auténtica. Pues una vida que se pierde en pseudosatisfacciones se pierde a sí misma, es una pseudovida, es una vida vacía que se niega a sí misma. Y cuanto más es vida verdadera, tanto más amor y dicha. Pero en

toda dicha hay, lo sepamos o no, beatitud, amor a Dios. Este amor a Dios es perfecto si la vida es la vida perfecta, completa y pura dicha, y esto lo es sólo en el grado de la entrega a Dios y unión con Dios sin velos, en el que Dios ya no se revela a nuestra visión a través de velos, sino como pura idea divina, y nosotros, en el amor y la dicha infinitos, participamos del objeto infinito de nuestro anhelo vital.

El *grado más bajo* de la revelación de Dios en el alma humana es, para proceder ahora por su orden, el del *perfecto encubrimiento*. La sensibilidad ordinaria opera aquí como la opaca pared medianera que nos separa de Dios. El hombre de este grado es el hombre de los sentidos que busca su bienaventuranza en la felicidad. Se engaña; esta supuesta bienaventuranza es en realidad la negación de toda bienaventuranza. En la disipación por el mundo pasajero de los sentidos y la apariencia no hay en realidad, como ya sabemos, ninguna satisfacción. Si no hubiera nada más, la tumba terminaría por ser la única liberación. Pero ¿se alcanza alguna bienaventuranza por el mero dejarse enterrar? La verdadera vida comienza, pues, sólo cuando despierta el amor auténtico, el amor a lo imperecedero, a lo eterno, cuando se ha descubierto el engaño de la sensibilidad. /286/ Como «anhelo de lo eterno» se abre así paso el auténtico impulso vital o impulso de bienaventuranza. En el fondo, el impulso está siempre ahí, ya incluso en el grado más bajo. También en el infeliz habla la voz divina, algo le insta a ir más allá del fenómeno hacia lo que sostiene a éste, hacia lo que se quiere revelar en él. Pero la sensibilidad acalla esta llamada, que permanece incomprendida e ineficaz.

Al *segundo grado de humanidad*, primero hacia la verdadera vida, asciende el hombre cuando este «afecto al ser» sensible es superado por el afecto al mandamiento moral. Descubierta la infelicidad de la vida de los sentidos, el hombre oye en su interior la voz del mandamiento del deber; frente a la anarquía de la disipación en lo sensible, éste exige de él la estricta legalidad del actuar por deber y él se somete libremente a este mandamiento. La concepción resultante del mundo es la de carácter moral o moralista que Fichte, que antes la había encomiado vehementemente y defendido él mismo, ha dejado ahora de valorar en gran medida. No como si renunciase a todo lo grande y bello que él antes había enseñado y tomado de la filosofía kantiana. Pero sí llega a convencerse de que esto grande y bello no puede, a decir verdad, tener su origen sólo en el mandamiento formal del deber y de que aquí se precisa una distinción crítica. Fichte la concreta en la distinción entre la *mera ética*, el punto de vista, en su opinión, del estoicismo, y la *moralidad superior y más auténtica*. Para el estoico el principio de su voluntad de vivir es la exigencia formal del deber, a saber: cumplir su deber incondicionalmente y contra todos

los estímulos de la sensibilidad. Es verdad que en este grado de la ética formal el hombre ya gana dignidad, pero de ningún modo la suprema. Se eleva y se siente elevado por encima de todo lo sensible y terrenal, pero permanece en una *mera negatividad*: la de no querer hacer nada por lo que tuviera que despreciarse a sí mismo. Esta libertad de la apatía estoica es aún una libertad vacía; el amor que mueve al estoico carece de toda positividad, es el amor meramente formal a la libertad como tal, le falta, por tanto, el *contenido*. A la ética formalista, en su fascinación por la universalidad formal de cumplir siempre el deber, le falta –diríamos– toda determinación de valores positivamente absolutos que como objetivos prácticos pudieran llenar de amor, de vivo entusiasmo, al que tiende a ellos, y le falta así dotar a su actuar de una dicha positiva, la de la /287/ realización de ideales de contenido material. Es evidente también que el estoico vive en continua actitud defensiva frente al deseo sensible, que por tanto todavía depende de él, todavía está interiormente apegado a él, todavía siente su fuerza. Pero es posible un punto de vista superior en que toda lucha con los estímulos sensibles desaparezca porque estos se hayan vuelto completamente impotentes, hayan quedado, por decirlo así, en nada. Sólo que esto no lo consigue un mandamiento del deber formalmente universal y vacío, sino un amor positivo a los valores eternos que ofrecerían en cada caso su contenido preciso al deber. Pero si éstos están a la vista y llenan el corazón con un amor apasionado, entonces el mandamiento del deber llega demasiado tarde. Lo bello y bueno ya está elegido y hecho. En realidad, y aunque no lleguen a una precisión última, Fichte reconoce en tales desarrollos el defecto fundamental de la ética kantiana y de su propia ética anterior, y sus distinciones son de valor permanente.

En conformidad con todo esto, también la manera religiosa de ver el mundo que resulta del punto de vista estoico y que tenía, consecuentemente, que identificar a Dios con el orden moral del mundo (esto es, la fichteana del primer período), es sin duda imperfecta, valiosa a lo sumo como estación de paso para la ascensión a la cima de la verdadera religión. Al principio cree Fichte que es una estación necesaria, pero más adelante abandona con razón este punto de vista.

Pasemos ahora a la *tercera visión del mundo* y con ella a un nuevo tipo de existencia humana más alta, a la caracterización de la *moralidad superior y auténtica*. Pisamos así, por tanto, el camino de la bienaventuranza positiva. Éste exige de nosotros la supresión directa de todos los motivos que dominan las otras visiones del mundo. En suma, ya nada de aquella esclavitud del goce sensible, pero ya nada tampoco de la lucha con él ni de la soberbia de la suficiencia en la superación del goce gracias

a la voluntad formal del deber, ya nada de aquella autonomía fría y vacía de la apatía estoica. En cierto modo, en todo esto somos todavía egoístas, incluso en el estadio de la rectitud y engreímiento morales del sabio estoico. Tomar el camino de la moralidad superior y de la bienaventuranza por fin suprema significa renunciar a sí mismo en todos los sentidos, no querer para sí nada en absoluto, ni siquiera libertad; tenemos más bien que sentirnos por completo como órgano de la vida divina y de las autoelevaciones queridas por ella, para finalmente abismarnos en Dios. Pero, ¿cómo acontece esto en el actual grado /288/ de moralidad más alta? Y sobre todo, ¿en qué se manifiesta propiamente la voluntad divina en esta finitud? He aquí la respuesta: dondequiera que amamos algo por sí mismo con amor puro, dondequiera que algo nos satisfaga exclusivamente por sí mismo y de ningún modo como simple medio, y nos satisfaga en una medida que supere infinitamente cualquier otra satisfacción, allí estaremos seguros de hallarnos ante una aparecición en el mundo de la esencia divina inmediata: o, como también podríamos decir, ante una aparición de un valor absoluto. Lo que así se da es en las circunstancias del caso algo lisa y llanamente perfecto. El ser de Dios se destaca en cada belleza pura. Vuelve a destacar en el dominio completo sobre la naturaleza. No menos en el Estado perfecto y, por último, en la ciencia. Con otras palabras: Dios se revela dondequiera que las ideas nos hacen frente luminosamente en lo empírico. Son ideas divinas. En el tiempo, transfigurándolas, irradia frente a nosotros la luz de la eternidad. Así, por ejemplo, *la belleza* no es un predicado sensible en las cosas de los sentidos que llamamos obras de arte. El artista es quien con cada golpe de martillo o con cada pincelada insufla al mármol, al lienzo, una idea, su idea o, más bien, la idea divina. En la conciencia creadora del artista, en los actos espontáneos puros en que se produce la concepción de la idea artística, se revela justamente la divinidad y se revela en la figura de esta idea. De ahí la dicha de la creación artística: es la dicha de recibir en sí la idea de Dios configurándola activamente, de obrar en sí acción divina, de actuar como órgano de Dios; de ahí también el indecible placer en la contemplación empática de una obra de arte, en la que justamente revivimos el devenir discurrido por la idea divina en la configuración sensible. Este placer estético y el anhelo apasionado de dar forma en sí y fuera de sí a lo bello es la emoción dominante del artista y como tal caracteriza su genio artístico. Aquí no hay necesidad de ningún imperativo categórico como estímulo, de ninguna invocación al respeto de sí, de ninguna lucha con las inclinaciones sensibles desorientadoras. No; absolutamente por sí mismo, movido desde dentro, el auténtico artista, éste que es «moral» en el sentido supremo, no quiere ni puede aspirar absolutamente a ninguna otra cosa, no quiere sino

volver a configurar siempre lo bello, que él ama sobre todas las cosas. Su amor a la idea divina no permite otro amor, no permite en absoluto un amor a lo bajo y sensible.

/289/ Pero moral en sentido superior es también, y por razones similares, todo auténtico investigador científico, sólo que la idea divina es aquí otra, a saber: la de la verdad teórica o práctica. Asimismo también el técnico noble, cuyo amor apunta a facilitar al hombre el dominio sobre la naturaleza (y no precisamente con bajos fines sensibles). Por último, también el político noble que encuentra su dicha en trabajar en la organización de la comunidad social manteniéndola y configurándola conforme a sus ideales normativos especiales. La idea que le guía, amada por él, es la del Estado ideal, como organización ideal de la comunidad; llevar a efecto esta idea divina es su anhelo.

El tipo de hombre moral en sentido superior abarca, por tanto, una serie de tipos especiales de existencia humana ideal que tienen todos en sí mismos su legitimidad y que no pueden ponerse unos bajo otros en una ordenación de valores. Pero esto no por razones metafísicas. Es decir: cada hombre es, como sabemos, un rayo del despliegue de la esencia divina, uno de los órganos que Dios se ha creado para su autorrevelación (en la forma de la realización de sus ideas). Pero no cada hombre es órgano del despliegue efectivo y posible de todas las ideas. Antes bien, Dios se revela en cada individuo de una manera *individual*. Cada uno de nosotros tiene su parte en el ser divino y, en consecuencia, *su* idea, que constituye desde el punto de vista práctico el fin último de su vida, su destino superior. Ninguno puede intercambiar la misión de su vida con la de otro. Cada uno tiene su impulso vital, que le señala su meta. Sin duda la idea divina que constituye el ser suprasensible de un hombre puede estar oculta por su adhesión a lo sensible; pero cada uno es libre, puede escuchar la voz divina, puede captar su destino superior y puede encontrar su dicha en la configuración amorosa de su idea. Lo que yo debo hacer, no tengo, por tanto, que imaginármelo; lo encuentro inmediatamente con tal que haya derribado la pared medianera de la sensibilidad. Sólo necesito preguntarme: en el ámbito de mis actividades posibles, como capacidad y como realización lograda, ¿qué me llenaría de una alegría indescriptiblemente pura, de una satisfacción rebosante de dicha? Acaso la pintura o la escultura: descubro entonces la artística como mi verdadera vocación. O una actividad judicial u otra jurídica; pues bien, entonces mi amor y el fin de mi vida se hallan precisamente ahí. /290/ La pregunta es siempre sólo qué quiero yo auténticamente y en el fondo del corazón, y la *decisión* en favor del estadio de la moralidad superior no significa absolutamente sino querer de ahora en adelante y exclusivamente sólo esto y nada más.

La *perfecta* libertad y exclusividad con que alguien vive efectivamente así, ama así y obra así, caracteriza al genio, que no es sino la forma pura que ha adoptado la esencia divina en nuestra individualidad.

Ascendamos un grado. Esta moralidad superior es posible sin que el hombre sepa nada del sentido último de ella; precisamente por ello ocurrirá con facilidad que se adhiera a ella una determinada, muy natural impureza. El hombre moral en sentido superior, como recreador de las ideas en el mundo empírico, aspira, desde luego, a una obra. Como es natural, será infeliz si fracasa, incluso si esto ocurre sin culpa por su parte en absoluto. Pero esto es absurdo. Pues con ello se hace patente que él tiene *a la obra* por el valor absoluto, que, por tanto, no ha llegado a comprender aún lo que él auténticamente quiere. Quizás esta desdicha se convierta justamente en un recurso educativo, puesto que le pone ante este caso de conciencia; sea como fuere, si lleva a cabo este examen de conciencia descubrirá que lo absolutamente valioso y el fin en sí no es la obra externa, sino ¡exclusivamente *él mismo* como el que quiere y crea esta obra! Y finalmente podrá llegar a comprender que el despliegue de un ser divino y una vida divina en su propia vida y afán individuales es lo que auténticamente él quiere y pretende siempre como lo absolutamente valioso. Si ha llegado tan lejos, se ha elevado al *cuarto punto de vista*, el de la *religiosidad*. Como el hombre moral superior, él no sólo *es* medio de la revelación y realización de las ideas divinas, sino que también *sabe* que lo es, sabe que es un receptáculo consagrado de la divinidad, a la que sólo ahora conoce realmente y abraza con amor infinito. Como antes, él creará obras con ahínco inagotable y carente de todo estímulo externo. Pero no será a la obra en cuestión a lo que aspire incondicionalmente. Tiene algo más alto y mejor en el conocimiento y en el amor de Dios, y en la embriagadora conciencia de unidad con Dios desde su propio afán. Quien ha conseguido escalar a este sublime punto de vista mira el mundo entero con nuevos ojos. Y, ante todo, el mundo de los hombres. Ve también que Dios, /291/ aunque oculto por velos, vive en cada hombre en una forma peculiar. Por ello dirige su amor a todos sus prójimos. Aunque tenga la penosa sensación de estar separado y apartado de las irradiaciones divinas repartidas entre ellos. Un afán y un anhelo nostálgicos de unirse a ellos le embargan, y de este modo el amor puro a la humanidad se explica por el infinito amor a Dios. Y este amor puro a la humanidad tiene sus obvias consecuencias prácticas. En todas sus actividades y quehaceres dentro de la comunidad social el hombre moral-religioso tratará a sus prójimos como hijos de Dios igual que él lo es: dirige siempre su mirada a los gérmenes de lo auténticamente divino que hay en ellos y se esfuerza por promover lo que constituye su noble humanidad.

Así se convierte todo individuo humano en miembro de un mundo espiritual ideal, del *reino de Dios en la tierra*. Es, de hecho, el reino por el que todos rezamos: «Venga Tu Reino». Todo hombre pertenece a este reino por cuanto es hechura de las ideas divinas y es consciente de ello en el amor de Dios. Y cada uno, al vivir su destino ideal, pone de su parte para realizarlo.

El hombre religioso contempla a Dios. ¿Cómo lo contempla? ¿Dónde lo encuentra? Fichte responde: «¿Quieres contemplar a Dios tal como es en sí mismo, cara a cara? No lo busques más allá de las nubes; puedes encontrarlo dondequiera que *tú estés*. Mira la vida de los que se han entregado a Él y lo contemplarás. Entrégate tú mismo a Él y lo encontrarás en tu pecho»[7].

Y, sin embargo, aún no hemos pisado el *punto de vista supremo*. Es el punto de vista, no de este *conocimiento de Dios* meramente religioso, sino del *saber de Dios*. Podemos decir que es el punto de vista de la conciencia religiosa sobre la base de una perfecta intelección filosófica. Fichte lo llama «punto de vista de la ciencia». En él la religión, que es un estado y un hecho vivo en el ánimo, se convierte en *tema científico*. La unidad y la relación de la vida divina y humana, y el cómo último de esta relación, se llevan a la evidencia en la perfecta ciencia absoluta. El hombre religioso se conforma con el *factum* de la relación que le está dada, /292/ la ciencia ofrece la explicación. Pero de este modo la simple fe, penetrada de conocimiento filosófico, se erige en «*contemplación*». Con la intelección más profunda en el para qué y en el cómo, la conciencia religiosa se eleva; la unión con Dios se hace una mucho más íntima todavía, impregnada de la claridad científica, y en su proceso de revelación Dios mismo ha alcanzado en el hombre contemplativo-religioso su grado supremo de posible autorrevelación. Este grado superior no puede introducir en la imagen de nuestro hombre ideal una tonalidad verdaderamente nueva y un calor más íntimo. Pues sólo indirectamente podemos presentir que un conocimiento omniabarcador de Dios, que comprende un conocimiento omniabarcador del mundo y que debería lograrlo una filosofía científica, tendría que traernos una alegría desbordante, y una alegría que no consistiría meramente en la satisfacción de un interés teórico, sino que, confluyendo con la dicha religiosa, tendría que intensificar esta misma de modo desbordante.

Pero hemos llegado al final de nuestro tema. Lo que ahora podría seguir y sería merecedor con seguridad de un alto interés, concerniría a la formación de los ideales especiales de hombre según ideas particulares.

7. *Op. cit.*, p. 184.

Y luego concerniría además al modo extraordinario en que Fichte procura en sus escritos socio-pedagógicos llevar los ideales bosquejados por él a una *realización práctica*. Aquí se tendrían en cuenta, junto con las lecciones sobre *Esencia o Destino del sabio*, los *Discursos a la nación alemana*. En nada se muestra tan magnífica la personalidad de Fichte como en la manera en que en los años de la más profunda humillación de Alemania pone ante los ojos del pueblo alemán su sublime idea nacional, en su noble articulación, y cómo a la vez la une con el ideal de un pueblo auténtico y verdadero. Cómo despierta en el pueblo alemán, además, la fe en que si cumplía libremente su destino superior, con ello tendría que llegar también la liberación para toda la humanidad. El Fichte de la Guerra de la Independencia nos habla también a nosotros.

En realidad, en la penuria de nuestros días sólo hay una cosa que pueda sostenernos, fortalecernos y hasta «hacernos dichosos» de modo invencible y en medio de todo dolor. Es el espíritu divino de la idea, es la meditación sobre los ideales puros para cuya realización existimos, de los ideales que han encontrado en nuestro pueblo alemán sus más nobles y sublimes representantes. Un pueblo que ha /293/ producido tales espíritus, que, guiado en y por ellos, tanto ha aspirado a la pureza de corazón, que tan íntimamente ha buscado a Dios y en configuraciones tan sublimes ha encarnado los ideales contemplados, este pueblo tiene que ser y seguir siendo la esperanza de la humanidad. Pero que lo sea en verdad viva, tal es la tarea infinita de todos nosotros, de todos nosotros que queremos vencer en esta guerra para que prosiga la revelación de ideas divinas en nuestro magnífico pueblo alemán, para que él siga progresando hacia una verdadera grandeza, para que se eleve interiormente y por su mediación la humanidad entera.

MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

<CONFERENCIAS DE LONDRES, 1922>

TRADUCCIÓN DE ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Presentación

Antonio Zirión Quijano

Fue una preocupación constante de Husserl encontrar la mejor manera de introducir a la fenomenología trascendental, a su metodología y al campo de estudio que resulta de ella. Uno de los primeros y más importantes frutos de esta preocupación fue el primer libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, titulado *Introducción general a la fenomenología pura*, publicado en 1913 en el primer número del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (y dentro de *Husserliana*, primero como tomo III en 1950 y luego como III/1 y III/2 en 1976)[1]; pero ya las lecciones sobre la idea de la fenomenología que dictó en 1907 como introducción al ciclo «Fragmentos principales de la fenomenología y de la crítica de la razón» (publicadas en el tomo II de *Husserliana*), en las que expone el recién alcanzado atisbo de la reducción fenomenológica-trascendental, estaban marcadas por esa misma preocupación. El mismo discurso con el que dio inicio en 1917 a su trabajo como catedrático en la Universidad de Friburgo (publicado en este volumen como Texto 7), es otra suerte de introducción a la fenomenología trascendental. Después de las Conferencias de Londres que aquí presentamos, dictadas en 1922 los días 6, 8, 9 y 12 de junio, la misma preocupación dio origen todavía a las Conferencias que dictó en París en 1929 y que fueron el antecedente de las *Meditaciones cartesianas*, publicadas en francés en 1931, y que llevan como subtítulo «Una introducción a la fenomenología» (en alemán publicadas póstumamente en *Husserliana*, tomo I). Y el mismo texto de la *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental* (publicada parcialmente en una revista de Belgrado en 1936, y su versión completa más tarde en el tomo VI de *Husserliana*) es un último intento de introducción a la fenomenología trascendental, como lo expone su subtítulo: «Una introducción a la filosofía fenomenológica». En suma, además de

1. El tomo III en edición de Walter Biemel y los tomos III/1 y III/2 en nueva edición de Karl Schuhmann.

múltiples cursos y conferencias, la mitad de las seis obras de gran formato que Husserl publicó durante su vida fueron, en un sentido u otro, con un alcance u otro, introducciones a la fenomenología trascendental.

Lo anterior habla, sin duda alguna, de lo novedoso que esta disciplina era a ojos de su autor, pero también de las dificultades intrínsecas que veía en su correcto conocimiento. Este tema, y el de la manera como Husserl hizo frente a esas dos características de la fenomenología en ciernes, no puede ocuparnos aquí en toda su amplitud, sino sólo en lo que se toca con el de las peculiaridades de la introducción que hizo para el público inglés en estas Conferencias de Londres, a menos de cuatro años del final de la Primera Guerra Mundial.

Cuando recibió de George Dawes Hicks (1862-1941) la invitación para dictar cuatro conferencias en la Universidad de Londres en junio de 1922, Husserl venía ya acariciando de algún tiempo atrás el propósito de superar las deficiencias que, precisamente en cuanto introducción, tenía a sus ojos el Libro primero de las *Ideas* (único publicado de la obra completa y justo el encargado de introducir a la «fenomenología pura»), y de construir una nueva plataforma para la comprensión inicial y la difusión de la fenomenología trascendental. La deficiencia más importante que en ese respecto tenía *Ideas* I era la imprecisa, e incluso quizás ambigua, vinculación que en ella se planteaba entre la fenomenología y la filosofía. A pesar de que el título mismo de la obra hablaba de una «filosofía fenomenología», esta no había de ser tratada, según el plan original de la obra, hasta su Libro tercero, que estaría «dedicado a la idea de la filosofía» y tendría el cometido de suscitar «la intelección de que la genuina filosofía (...) radica en la fenomenología pura»[2]; pero este tercer libro, con el contenido previsto, no sólo no fue publicado, sino que ni siquiera fue escrito[3]. El estudio y la exposición de esa radicación de la genuina filosofía en la fenomenología pura habían quedado, pues, pendientes, y no sólo seguían siendo en 1922 un *desideratum* de primera importancia, sino que había que llevarlos a cabo ahora no en forma independiente o, en todo caso, en un libro separado y posterior con respecto a la introducción a la fenomenología misma, sino en integración plena con esta misma introducción. Esto es lo que quieren cumplir, de una manera todavía demasiado compacta y falta de múltiples desarrollos que sólo una exposición más larga podría brindar, pero con una pujanza y una determinación sobrecogedoras, las cuatro Conferencias que aquí se presentan.

La introducción a la fenomenología pura, y esto quiere decir, a la fenomenología trascendental, es ahora a la vez la introducción a la filosofía,

2. Así lo escribe en la Introducción de *Ideas* I: *Hua* III/1, p. 8.

3. Lo que se conoce hoy como *Ideas* III contiene materiales sobre la relación entre la fenomenología y las ciencias destinados originalmente al Libro segundo y desprendidos de él.

o, si no a toda filosofía sin más y en todo respecto, sí al menos a aquella «primera de todas las filosofías», a la «filosofía primera». El cambio de actitud que en *Ideas* I traía consigo el hallazgo del *ego cogito* y que, al crear la posibilidad de una experiencia trascendental, abría el campo de trabajo de la fenomenología, ahora se concibe a la vez como puerta de entrada en la filosofía. La cuestión del correcto comienzo, que es esencial en una genuina filosofía que busca precisamente comenzar, se desenvuelve ahora como «aclaración de la necesidad de 'comenzar' con el *ego cogito*, [y] de darle el sentido de la reducción fenomenológica» –como le escribe Husserl en diciembre de 1922 a Winthrop Pickard Bell, quien en ese momento se pensaba que traduciría las Conferencias al inglés con vistas a su publicación[4].

Dicho en otras palabras, sólo una egología fenomenológica puede dar satisfacción a la meta filosófica por excelencia, que es la de alcanzar una fundamentación última. Lo que en *Ideas* I podía llamarse ya, históricamente, «vía cartesiana» a la reducción, ahora es radicalizada como vía propiamente filosófica que descubre el principio indudable y la justificación última en el *ego cogito* y desemboca en una egología trascendental.

Pero no sólo en este sentido de fundirla con, o en, la intención filosófica fundamental significan estas Conferencias una radicalización de la llamada «vía cartesiana». En ellas tiene también un papel principalísimo una nueva motivación que, si acaso estaba presente en su autor, en todo caso no se había hecho explícita en la introducción a la fenomenología hecha en *Ideas* I. Se trata de la motivación existencial y ética. Esta se hace visible ya en el hecho de que la nueva introducción no se proponga nada más, al estilo de las introducciones usuales, como una presentación del campo de estudio, de los métodos y los fines de la nueva ciencia, sino como su efectiva puesta en marcha en el andar y el actuar del «filósofo que comienza», del que aquí llama también «filósofo en ciernes», y que es a la vez, se entiende, aunque esta expresión no sea usada por Husserl, el «fenomenólogo en ciernes»: Husserl mismo, y el oyente o el lector mismo en la medida en que haga suyas sus meditaciones.

Al lado del motivo de la justificación última, tiene que operar en el «filósofo en ciernes» el motivo de la responsabilidad última. Ambos están necesariamente unidos. Husserl recuerda que esta unión, que permite hablar de una motivación *ética-cognoscitiva*, era ya característica de la fundamentación de la ciencia en Platón (Platón «el socrático»), y aunque el lado ético se ha debilitado en Descartes, la concepción cartesiana del filósofo puede reinterpretarse o cimentarse éticamente. Esta reinterpreta-

4. Carta a Bell del 13 de diciembre de 1922, en *Husserliana Dokumente*, tomo III/3, p. 43. El canadiense Pickard Bell (1884-1965) estudió con Husserl desde 1911 y se doctoró con él en Gotinga en 1914.

ción o esta nueva cimentación ética es entonces también propia de la vía cartesiana radicalizada en las Conferencias.

Pero el cartesianismo radicalizado de las Conferencias no bebe solo de las *Meditationes*, sino también de las *Regulae ad directionem ingenii* (la idea de la *universalis sapientia* y la de *mathesis universalis*) y repite la metáfora de los *Principia* del sistema de la ciencia como un árbol formado por «raíces», «tronco» y «ramas».

Algo más concretamente, aunque de modo muy sucinto, la primera de las Conferencias es el equivalente fenomenológico de las dos primeras meditaciones de Descartes, en que se expone el camino necesario del «filósofo incipiente» y se descubre el comienzo de la filosofía en el *ego cogito* y la reducción trascendental. Sólo articulando la filosofía como «ciencia universal» se puede mostrar que la nueva ciencia es capaz de unificar la totalidad del conocimiento científico. La segunda expone la doctrina fenomenológica del conocimiento de esencias, y se señala su campo de investigación como campo de las «posibilidades egológicas» puras. La tercera Conferencia expone la teoría fenomenológica del conocimiento y de sus objetos correlativos, y algunos de los ya conocidos temas fundamentales (intencionalidad, constitución, temporalidad, intersubjetividad). La cuarta, finalmente, presenta el sistema completo de la disciplinas apriórícas como «integrado en la fenomenología trascendental», con lo cual ésta queda consagrada como la lógica en el sentido de doctrina de la ciencia: ella es filosofía primera, y todas las ciencias particulares, apriórícas o fácticas (las filosofías segundas), están referidas a ella como su fundamento de unidad.

Ahora bien, la vía que tiene su primera cristalización en estas Conferencias es la vía que siguen, en todo caso, los esfuerzos filosóficos de Husserl en pro de una fundamentación sistemática de su fenomenología trascendental por lo menos hasta las *Meditaciones cartesianas*, publicadas en su versión francesa en 1931. Que él mismo consideraba estas Conferencias de Londres como el primer antecesor remoto de esta obra, lo escribe él mismo en un prospecto de carta de 1930 dirigida al que había sido su anfitrión[5]: ahí se refiere a las *Meditaciones cartesianas* como la «final elaboración literaria y realización concreta de las conferencias de Londres que dicté bajo su égida, las que también había usado como base para mis conferencias en febrero de 1929 en la Sorbona» (es decir, las conocidas como Conferencias de París). También en el prólogo a la edición inglesa de *Ideas I*[6] dice Husserl: «Those who are interested in the author's continued work and progress since 1913 may be referred <...> to his *Cartesianischen Meditationen*, an

5. Carta a Hicks del 15 de marzo de 1930, en *Husserliana Dokumente*, tomo III 6, p. 179.
6. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, traducción de W. R. Boyce-Gibson, London - New York 1931, p. 29.

extended elaboration of the four lectures which he had the pleasure of giving first in the spring of 1922 at the University of London».

Pero el camino de los posteriores desarrollos y reelaboraciones de las Conferencias es bastante más largo. Husserl tuvo durante varios años la intención firme de publicarlas en versión inglesa, en una traducción de la que, como hemos mencionado, se encargaría su antiguo alumno W. P. Bell. Este plan, sin embargo, no llegó a buen puerto debido a que, al mismo tiempo que Husserl trabajaba en él, se dedicaba también al proyecto, que a la postre resultó incompatible con el plan, de ampliar y desarrollar las Conferencias, primero en el curso de «Introducción a la filosofía» que impartió en el semestre de invierno de 1922-1923, y luego, con nuevas ampliaciones y desarrollos, y también algunas supresiones y otras modificaciones, en el curso de «Filosofía primera» que impartió en el semestre de invierno de 1923-1924. Este último curso, mejor conocido debido a su relativamente temprana publicación en *Husserliana*[7], contiene una larga primera parte histórica («Historia crítica de las ideas») dedicada a exponer los antecedentes de la fenomenología trascendental, y una segunda parte («Teoría de la reducción fenomenológica») dedicada a la exposición detallada de la reducción trascendental, de su papel dentro de la fenomenología y su sentido para una filosofía fenomenológica. La temática de aquella primera parte estaba apenas prefigurada en las Conferencias; la de la segunda estaba en ellas algo más desarrollada, aunque comparativamente todavía recibía un tratamiento menos extenso y profundo.

El curso de 1922-1923, en cambio, estaba mucho más estrechamente vinculado con estas Conferencias. De hecho, Husserl incluyó en él alrededor de un 60% del texto de las Conferencias. Las conferencias primera, tercera y cuarta fueron acogidas en el curso de modo prácticamente íntegro, con sólo pequeños cambios y complementos, mientras que la segunda tuvo en él un gran desarrollo. Pero con ello, como ha advertido el editor de ambos escritos en alemán, se desplaza a la vez el centro de gravedad temático: mientras que en las Conferencias se mantiene un equilibrio entre los dos aspectos que ha de satisfacer la idea de una filosofía científica, a saber, el aspecto cuantitativo de la universalidad y el aspecto cualitativo de la validez o justificación última, en el curso se concede el lugar central a este segundo aspecto. De hecho, este curso de «Introducción a la filosofía» es el único lugar en la obra de Husserl en que realmente se desarrolla en alguna medida la «crítica apodíctica» de la experiencia fenomenológica, la cual se inicia ya en las Conferencias, aunque sin ese nombre, en la proble-

7. Los tomos VII y VIII de *Husserliana*, primera y segunda parte respectivamente de *Erste Philosophie (1923/1924)*, fueron publicados en 1956 el primero y en 1959 el segundo.

matización del alcance de la apodicticidad del *ego cogito*, y sin la cual la misma fenomenología trascendental se mantendría en cierta «ingenuidad de nivel superior».

Pero estos desarrollos posteriores no nos interesan aquí por sí mismos. Hacemos alusión a ellos porque hacen ver el singular puesto y la trascendencia de estas cuatro Conferencias en la evolución histórica del pensamiento de Husserl, como el primer paso en la nueva edificación de unas meditaciones al estilo cartesiano, aptas para conducir a la verdadera filosofía. El 31 de agosto de 1923 le escribe Husserl a Roman Ingarden: «No he impreso las Conferencias de Londres. Las amplié a un curso de invierno de cuatro horas, y en el siguiente invierno las profundizo aún más y las preparo con mis asistentes para la impresión. Será esto: un esbozo de principio a un sistema de filosofía en el sentido de la fenomenología y en forma de *meditationes de prima philosophia*, que como 'comienzo' tengan que abrir la verdadera filosofía (esencialmente)»[8].

Las Conferencias de Londres fueron publicadas por vez primera en alemán, a partir del manuscrito original de Husserl, en la revista *Husserl Studies* (Vol. 16, N.º 3, 1999, pp. 183-254), en una edición y con una introducción de Berndt Goossens. En 2002 aparecieron en edición crítica, también de Goossens, en el volumen XXXV de *Husserliana*, al lado del curso de «Introducción a la filosofía» de 1922-1923, que constituye el texto principal del volumen[9]. Como en todos los casos en que resulta posible hacerlo, el texto que ha servido de base a la versión en castellano que aquí presentamos es el publicado en el respectivo volumen de *Husserliana*; pero en este caso, además de que hemos considerado a la vez la edición de *Husserl Studies*, tenemos que llamar la atención sobre la peculiaridad de su edición en *Hua* XXXV. Y es que las páginas de las Conferencias trasladadas por Husserl al cuerpo del curso, fueron publicadas en ese volumen justamente como parte del curso, dejando en el texto de las conferencias solamente las indicaciones pertinentes en los lugares correspondientes. Por ello, la paginación de la edición original de este texto, que como en todos los casos damos en este volumen al margen, se verá en este caso ir y venir de la numeración del sitio principal de las Conferencias (pp. 311-340) a la de los sitios en que han quedado ubicadas aquellas páginas dentro del curso de «Introducción a la filosofía» (pp. 58-60, 68-73, 75-85, 91-93, 666, 669, 267-277, 280-284, 292-307). Además, se han mantenido dentro del texto de las Conferencias, como se hace en la edición de *Husserl Studies*,

8. *Husserliana Dokumente*, tomo III/3, p. 217.

9. *Husserliana* XXXV: *Einleitung in die Philosophie (1922/23)* (ed. de Berndt Goossens), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 2002, pp. 311-340 (pero véase lo que se dice enseguida sobre la paginación).

dos breves pasajes que en *Hua* XXXV sólo se dan dentro del Apéndice crítico (uno en p. 666 y otro en p. 669). Estas intercalaciones recaen, una en la p. 326 y la otra en la 329 del tomo. Sendas notas del editor en *Husserl Studies* explican que, aunque probablemente se leyeron en Londres, estos pasajes fueron tachados más tarde por Husserl.

Los asistentes a las Conferencias, que Husserl dictó en alemán, tuvieron a su disposición una sinopsis de las mismas en inglés (redactada en alemán y traducida por G. D. Hicks). Esta sinopsis no se publica en este volumen; sin embargo, puesto que Husserl se refiere en el texto de las Conferencias (al final de la Introducción) a «las sucintas tesis principales que se han agregado a la sinopsis», y cita la primera de ellas (en p. 270 del original), pensamos que vale la pena consignarlas aquí. Son solamente dos. La primera reza:

> Tesis: Todas las preguntas que pueden ser planteadas racionalmente al conocimiento como obra de la razón –en todo respecto, al sujeto de conocimiento, a los actos de conocimiento, a sus contenidos de sentido y a las objetividades de conocimiento– son, o bien preguntas fenomenológico-trascendentales, o bien son preguntas científicamente oscuras y absurdas.

La segunda:

> Tesis: Sólo la fenomenología trascendental en su método evidente capta y comprende la absoluta esencia propia de la conciencia cognoscente y las correlaciones encerradas en ella en todos los niveles y formas, en sus posibilidades de esencia y sus necesidades de esencia. *Sólo en su actitud son formulables en claridad adecuada y apodícticamente resolubles todos los problemas del conocimiento concebibles.*

En notas al pie consignamos algunas discrepancias entre las dos versiones, la de *Husserl Studies* (que abreviamos como *HS*) y la de *Hua* XXXV, y hacemos algunas otras aclaraciones relativas a estas distintas ediciones[10]. Además de estas notas, publicamos en el texto las que incluyó el editor en *Hua* XXXV, la mayor parte de ellas para indicar alguna modificación posterior hecha por Husserl al texto[11], pero no las más largas y elaboradas que se hallan en la edición de *HS*. Desde luego, conservamos también las muy pocas notas al pie procedentes de Husserl.

10. Recordamos que estas notas van marcadas con asteriscos y llevan la indicación «(N. de los EE.)».

11. Estas notas van numeradas; cuando no se refieren a modificaciones posteriores, llevan la indicación «(N. del E.)».

MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

<CONFERENCIAS DE LONDRES, 1922>

<INTRODUCCIÓN:> LA META GENERAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

/311/ Creo poder satisfacer de la mejor manera la honrosa invitación para dictar algunas lecciones en esta alta sede de la ciencia inglesa, si hablo acerca de un nuevo método filosófico con el cual se hace accesible a la intuición concreta el reino desconocido de la subjetividad trascendental, y si, en conexión con ello, me atrevo a intentar introducirlos a ustedes en los círculos de pensamiento de una ciencia filosófica fundamental todavía nueva, que se ha asentado en este suelo intuitivo concreto: ella es la fenomenología trascendental. Espero poder despertar en ustedes alguna comprensión para la incomparable peculiaridad de esta ciencia como ciencia a la vez puramente descriptiva y puramente apriórica, y también convencerlos de que ella, no sin fundamento, tiene el derecho de formular las más elevadas pretensiones de rigurosidad científica. Asimismo, se debe señalar y dejar en claro el significado central de la fenomenología en el conjunto de las ciencias, según el cual la fenomenología comprende en sí el sistema total de las fuentes de conocimiento, a partir de las cuales todas las ciencias auténticas deben extraer sus conceptos y proposiciones de principio, y toda la fuerza de su justificación última. Justamente con ello adquiere ella la vocación de la que hay que llamar en el sentido verdadero «filosofía primera», /312/ la vocación de conferir a todas las demás ciencias unidad a partir de últimos fundamentos y relación a principios últimos, y configurarlas a todas de nuevo como órganos vivos de una ciencia única, absolutamente universal, de la filosofía en el sentido más antiguo de la palabra.

En la vida científica de nuestra época le toca a la fenomenología, según esto, la tarea de liberarnos del muy deplorado flagelo de la fragmentación del conocimiento en ciencias especializadas casi inconexas, y de las unilateralidades de la especialización. Por otro lado, también le toca la función de enfrentar la reacción anticientífica resultante de lo anterior, que amenaza con dominar a la generación actual y que tiene que hacerla inclinar-

se demasiado a turbios misticismos. En oposición a dichas corrientes, la fenomenología sostiene el derecho originario, inviolable y, en asuntos del conocimiento, exclusivo, de la ciencia rigurosa. Pero lo sostiene porque ella esclarece y justifica de modo absoluto a todas las ciencias a partir de sus últimas fuentes. Ella hace patente que sólo el más extremo radicalismo en la actitud de conocimiento, como intención de claridad y justificación intelectiva hasta lo último pensable, es capaz de auxiliar contra todos los escepticismos y misticismos, y muestra que las ciencias desarrolladas naturalmente y verificadas naturalmente deben ser en este respecto rechazadas, puesto que en cuanto ciencias naturales les falta necesariamente este radicalismo. Sólo puede servir de auxilio una ciencia que comprende de modo último, y ésta es la ciencia alimentada a partir de las fuentes originarias de la fenomenología

Pero no debo hacer largas introducciones. Me permito remitir a las sucintas tesis principales que se han agregado a la Sinopsis de esta lección* como indicaciones esquemáticas de los pensamientos principales que, en el conjunto de las lecciones, deberán cobrar color y contenido. Aquí no las repetiré y más bien comenzaré de inmediato. /313/

I. EL CAMINO CARTESIANO HACIA EL «EGO COGITO» Y EL MÉTODO DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Hay varios caminos a la fenomenología. Para estas lecciones quiero elegir entre todos el que más se atiene a principios. Se inicia con la renovación de la antigua idea del conocimiento filosófico y continúa con un examen radical del método que es esencialmente necesario para la obtención de semejante conocimiento filosófico. Resulta entonces que la fenomenología trascendental se presenta como la ciencia necesaria del método y como la filosofía «primera».

Si hoy debiera decir, bajo la perspectiva de todas las convicciones que han madurado en mí, qué filósofos brillan para mí sobre todos en una mirada retrospectiva a la historia de la filosofía, entonces, antes que a todos. nombraría a dos, a los que por eso no quisiera colocar en una escala: en primer lugar al, por cierto, totalmente incomparable Platón, el creador de la idea de ciencia rigurosa o ciencia filosófica, en el que quiero ver en general al verdadero fundador de nuestra cultura científica. El segundo nombre sería Descartes, sin por ello querer tasarlo como el más grande entre los modernos. Pero él detenta un lugar histórico muy destacado, debido a que sus *Meditationes* han otorgado al pensamiento filosófico una dirección de

* Acerca de esta Sinopsis, véase la presentación del texto (N. de los EE.).

desarrollo firme hacia una filosofía trascendental. No solamente el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino, como estoy convencido, toda filosofía futura está determinada de ese modo a partir de Descartes.

En lo que toca, en primer lugar, a Platón, a través de la seriedad con la cual busca superar teóricamente el escepticismo sofístico y así aprovechar teóricamente los impulsos socráticos, se convierte en el fundador de la idea filosófica del verdadero saber y de la ciencia auténtica, como la idea-meta más elevada del conocimiento. Junto con ello, se convierte en el creador del problema y de la ciencia del método, a saber, del método de realizar esta meta suprema en el conocimiento actual. Conocimiento auténtico –auténtico, esto es, verdad conceptualmente rigurosa– y ente en sentido verdadero, se convierten /314/ en correlatos. El conjunto entero de todo conocimiento auténtico, vale decir, de todas las verdades conceptuales rigurosas, forma una unidad teóricamente enlazada, la de una ciencia única, y ésa es la filosofía. Su correlato es la totalidad de todo lo que verdaderamente es. Una nueva idea de la filosofía como ciencia universal y absolutamente justificada entra con ello en escena, determinando así la totalidad de los desarrollos ulteriores; aquí ya se indica que una filosofía sólo es por vez primera posible sobre el fundamento de una investigación de principio de las condiciones de posibilidad de una filosofía. En ello descansa la idea de una necesaria fundamentación y articulación de la filosofía en dos niveles: el de una doctrina radical del método, que se justifica en sí misma, como filosofía primera, y el de una filosofía segunda referida retrospectivamente a la primera en todas sus fundamentaciones justificadoras.

Recordaré aún que para Platón, el socrático, la filosofía en un sentido pleno y amplio no es mera ciencia, y que la teoría o la razón teórica tiene su dignidad sólo en hacer posible la razón práctica.

No nos detengamos, aunque sería interesante hacerlo, en la repercusión defectuosa de las intenciones platónicas en las filosofías que le sucedieron. Dirijámonos ahora mismo a Descartes. En él nuevamente revive desde el inicio, agudamente acuñada, la idea platónica de la filosofía, junto con la segura conciencia del dogmatismo afilosófico de todas las filosofías o ciencias (lo que quiere decir lo mismo) heredadas. Ellas no son filosofías auténticas, esto es, carecen de la auténtica racionalidad que se justifica de modo último, sin exceptuar incluso a la admirada matemática. Por ello, ellas son impotentes ante el escepticismo, como siempre lo fueron también anteriormente.

Ya en las *Regulae* se enfatizan vivamente las dos exigencias fundamentales, la de la justificación más perfecta y la de la universalidad (en la indicación de la unidad de la razón como la fuente unitaria de todos los conocimientos posibles); y, de modo significativo, el cumplimiento de tales

exigencias se convierte en cuestión vital y de conciencia para el propio sujeto filosófico. Quisiera caracterizar como *ético-cognoscitivo* este giro hacia el sujeto, a pesar de que en Descartes no fue introducido como efectivamente ético. Lo que ocurre justamente con él es que se /315/ ha perdido el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: la filosofía teórica se independiza. Por consiguiente, la idea guía última ya no es más, como en Platón, la de la humanidad auténtica que cobra cuerpo en el ser humano filosófico y no en el mero científico, si bien el filósofo debe ser primero también un científico. En todo caso, en la concepción cartesiana del filósofo también queda conservado el radicalismo que pertenece a la esencia de la conciencia ética, y tiene una forma, a la que quiero conceder valor, que en verdad se deja reinterpretar éticamente, o que se deja cimentar éticamente. Brevemente indicado, esto puede ocurrir de la siguiente manera.

/58/ En el sentido de la exigencia absolutamente ética yace implicada, en cierto modo como *arquetipo regulativo*, una forma peculiar de la vida humana. Al ser humano –esto quiere decir ahora y siempre el ser humano individual o también el «ser humano en grande», la humanidad mancomunada–, al ser humano, digo, no le está permitido seguir viviendo ingenuamente en el día a día, por así decirlo. Alguna vez debe despertar éticamente, reflexionar y tomar aquella decisión radical a través de la cual él se convierte por primera vez a sí mismo en ser humano verdadero, en ser humano ético. La decisión significa tender con todas las fuerzas hacia una vida de un tipo nuevo (una vida de una forma general nueva, de un nuevo estilo), una vida a partir de una conciencia absolutamente clara, que se justifica absolutamente ante sí misma.

Lo mismo es válido en particular para el hombre que conoce; es válido, si es que en general ha de reconocerse el conocimiento y la ciencia como una de las grandes funciones de la humanidad, la cual, como «vocación» que puede ser elegida y continuamente practicada, tiene un derecho propio en el marco universal de una vida ética. Sin ser afectada por las limitaciones que experimenta el derecho ético de la práctica cognoscitiva por el hecho de tomar en consideración éticamente el derecho concomitante de otras funciones valorativas en las circunstancias cambiantes, surge aquí una idea regulativa análoga como específicamente ético-cognoscitiva. A saber, si una vida entregada al conocimiento debe poder tener un derecho ético, esto es, un derecho que pueda ser defendido en última instancia, entonces debe ser una vida centrada en la idea del conocimiento auténtico y verdadero. No le está permitido, pues, ser y querer seguir siendo una vida cognoscitiva en una ingenua entrega cognoscitiva a las cosas, sino que debe justificarse plenamente ante el cognoscente con respecto a su autenticidad. También aquí surge la exigencia de la reflexión radical y de

una decisión universal que compromete a la vida cognoscitiva entera, de la decisión de aspirar a una vida cognoscitiva por completo /59/ orientada en forma consciente hacia la meta de la autenticidad del conocimiento, esto es, de la justificación omnilateral y última del conocimiento, una vida nueva «auténticamente» científica, en un acatamiento a normas consciente y en todo momento dispuesto a ser defendido. También podemos decir: una vida a partir de una conciencia teórica absolutamente clara, que resiste a todo examen de sí misma. La consecuencia de esta decisión es la revocación universal de todas las convicciones previas que no nacen de la intención de una absoluta justificación. Patentemente, esta idea también ha de construirse, como para la humanidad individual así <también>* para la humanidad social, y en última instancia ha de ser referida a la comunidad universal de entendimiento y acción de los científicos llamados a impulsarse mutuamente, quienes dependen unos de otros especialmente en cuanto a su ética cognoscitiva.

La «revocación» deducida hace un momento nos recuerda a Descartes. De hecho, guiado esencialmente por la misma conciencia, aunque no caracterizada éticamente, lleno, pues, del mismo radicalismo científico, Descartes exige la revocación universal en el reino de las propias preconcepciones a todos *qui serio student ad bonam mentem*[1], o como lo expresa de modo equivalente, a los que aspiran a la *universalis sapientia*, la meta cognoscitiva más alta.

De hecho, eso es lo primero que la fenomenología admira tanto en Platón como en Descartes, y lo que también puede caracterizar su propio *ethos* filosófico: este radicalismo científico hasta el final, que no quiere contentarse con medias tintas donde sólo la totalidad es lo debido y también lo único útil. Ella piensa muy seriamente: esta decisión radical hacia un nuevo comienzo así como hacia la revocación, debe ser llevada a cabo «una vez en la vida» por todo aquel que quiera llegar a ser y ser filósofo en un sentido verdadero y auténtico. Por esta decisión cada cual se transforma a sí mismo en filósofo.

«Filósofo» es aquel que, como científico, se coloca absoluta y totalmente al servicio de la idea de un conocimiento justificado de modo último, orientado hacia una *universalis sapientia*, un conocimiento que él puede defender en todo momento a partir de una conciencia intelectual absolutamente clara. A la realidad el filósofo entra necesariamente como un principiante, /60/ y en primerísimo lugar como llegando a ser filósofo. Porque en un inicio la nueva meta es vaga y lejana, y las vías que acaso

* La expresión «<también>» procede de la versión de *HS* (N. de los EE.).

1. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regula 8 (N. del E.).

conduzcan a ella están todavía enteramente indeterminadas. Lo necesariamente primero para el filósofo principiante son por ello «*meditationes de prima philosophia*», reflexiones sobre la esencia de aquel conocimiento absolutamente auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios de su adquisición. Aquí se da algo nuevo que admiramos en Descartes, la forma genial de haber esbozado dichas *meditationes* como reflexiones metodológicas del filósofo en ciernes sobre el comienzo posible de una filosofía como conocimiento absolutamente justificado, reflexiones que, ejecutadas por principio, como conocimiento auténtico, como la puerta de entrada de la filosofía, por así decirlo, tendrían que conservar su sentido duradero.

Desde luego, Descartes no llegó a satisfacer, como era preciso, este espíritu de radicalismo de un modo verdaderamente radical. El camino cartesiano del comienzo carece del rigor de principio e inadvertidamente se pierde en extravíos. De aquí deriva toda la desgracia que trajo sobre la filosofía moderna; cierto es que junto con la bendición, que a pesar de todos los malentendidos irradiaba en lo oculto, de los sanos motivos nucleares, en la medida en que éstos continuaban empujando hacia una filosofía trascendental.

Nuestro interés debe ser ahora construir el, por decir así, camino cartesiano auténtico y de ese modo elevar aquel valioso contenido central de las primeras *Meditationes* del gran pensador a la altura de la pureza de los principios y de la necesidad constrictiva. Hacer esto no significa otra cosa que desarrollar el método radical de la nueva fenomenología, el de la reducción fenomenológica. Se trata aquí del camino hacia el *ego cogito*, con lo cual también está dicho que esta «reducción» es reducción a este *ego* –pero por cierto a un *ego* que Descartes sólo ha rozado, pero muy pronto malinterpretado.

/315/ Trasladémonos a la actitud ético-cognoscitiva con la cual comienza el filósofo en ciernes. Debemos ahora dar preferencia al discurso en primera persona, y cada uno de los que en su interior participan es el yo del cual se está hablando. Yo, así digo como filósofo principiante, quiero iniciar una nueva vida de conocimiento, un conocer que en todo momento parta de una justificación absoluta y de tal especie que pueda esperar llegar de modo ordenado a una *universalis sapientia*. Conforme a ello, comienzo con la «revocación» general de todas mis convicciones previas. Abro, por decir así, un nuevo libro mayor del conocimiento, y nada debe entrar en él que yo no haya fundado de nuevo y de cuya absoluta justificación no me haya asegurado. Pero esto también concierne al debido orden del proceder.

Así pues, la primera pregunta parece ser: ¿cómo comienzo, cómo adquiero un conocimiento o esfera de conocimiento primero en sí, del que

pueda asegurarme absolutamente, y no sólo justificar como absoluto, sino como un conocimiento o esfera tal que preceda necesariamente a todo otro conocimiento como un fundamento necesario de aquella filosofía buscada, al cual tendría que ser referido incondicionalmente todo otro conocimiento que tenga la posibilidad de ser justificado.

/316/ Entre tanto, visto más de cerca, toma la delantera otra pregunta. Antes que nada, debo primero examinar qué tipo de perfección, en verdad, tengo en mente y reclamo para mis conocimientos futuros bajo el título de «*justificación absoluta*».

Para este fin echo un vistazo a los conocimientos y justificaciones de mi vida tal como ha sido hasta ahora, y de ellos tomo material que sirva de ejemplo para el esclarecimiento de este ideal. De su validez, incluso de su haber-sido fáctico, no quiero ni debo hacer uso, pero sí puedo utilizarlos como pura posibilidad, configurarlos en su plena claridad, meramente para formar conceptos con ellos. De ese modo me esclarezco o me formo en originaria claridad primero el concepto del conocer como un creer o juzgar, y más precisamente como un juzgar motivado de modo señalado. Esto es, el juzgar cognoscitivo en sentido estricto se «dirige» hacia un ver o inteligir de tal especie que lo creído no es meramente creído, sino que es ello mismo visto o inteligido, ello mismo captado, ello mismo asido. Una creencia tal, que se atiene a lo «evidentemente» dado, es ella misma una creencia evidente o fundada evidentemente. Fundar una creencia no evidente significa convertirla en una evidente, confrontándola con una autodonación de lo creído.

Si esto se logra una vez, entonces siempre debe lograrse de nuevo para la misma convicción. Tendría que mantenerse firme sin más: así me inclino a suponer al inicio. Pero luego recuerdo ejemplos de posibilidades de la pérdida de legitimidad de fundamentaciones y evidencias anteriores mediante otras posteriores, distingo entre evidencias más perfectas y más imperfectas. Con la desvalorización de las evidencias imperfectas capto también el concepto de las evidencias aparentes. Sobre esto formo ahora mi ideal de una justificación absoluta. Una aspiración científica sólo puede en verdad tener sentido si lo que tiene legitimidad puede mantener legitimidad, si por ende cada juicio y cada evidencia imperfecta puede tener su medida absoluta en una evidencia perfecta, en la que se pueda decidir de la verdad y la falsedad. Esto quiere decir que tendría que haber un ver o inteligir adecuado, un ver, un captar, que es efectivamente y es por completo lo que quiere ser: captación del objeto creído mismo. No podría, por tanto, encerrar nada de un ver no claro, /317/ aproximado, y ello respecto de ningún momento objetivo; no podría encerrar nada de un mentar anticipador. El objeto tendría que ser captado él mismo plena y

totalmente[2]. Sobre esto, sin embargo, tendría que poder convencerme absolutamente, y eso sólo sería pensable en la forma de un ver reflexivo. En el escrutinio de la mención judicativa tendría que poder constatar que ella está, en todos sus momentos, absolutamente plenificada hasta la saciedad. Este ver reflexivo tendría que ser a su vez adecuado y, precisamente así, poder justificarse ante sí mismo.

Sin embargo, es patente que a una evidencia adecuada también habrá de pertenecerle otra prueba posible: la de pasar a través de un intento de negación y de duda. Todo intento semejante tendría necesariamente que estrellarse contra algo adecuadamente dado y captado absolutamente en sí mismo. Más bien, la imposibilidad del no-ser y del ser dudoso de lo dado adecuadamente vendría entonces por su lado a donación adecuada; en otras palabras, mientras algo es dado adecuadamente, no puede ser negado ni dudado. Esto se designa también con las palabras: lo adecuadamente evidente es dado en certeza apodíctica.

Así adquiere su sentido más profundo el criterio utilizado por Descartes de la indubitabilidad para un conocimiento absolutamente justificado. Sería fácil mostrar que Descartes mismo no ha captado claramente este sentido y, no en menor medida a causa de ello, ha caído en graves extravíos.

Pero permanezcamos en el asunto y en la actitud meditativa del yo. El resultado del examen es que debo tomar como ideal conductor para el conocimiento absolutamente justificado la idea de una evidencia adecuada. Tengo entonces que ver cuán lejos llego con ella, cómo puedo con ella poner en marcha una filosofía.

Pero antes de que podamos penetrar en la búsqueda efectiva de un comienzo, debemos considerar todavía que, así como el conocimiento en general, también los conocimientos adecuados se dividen en inmediatos y mediatos. Puesto que los mediatos deben retrotraer en su fundamentación a los inmediatos, entonces los primeros conocimientos a los cuales debo dirigir mi búsqueda /318/ habrán de tener el carácter de absolutamente inmediatos. Una consideración más detenida muestra entonces fácilmente que, como absolutamente inmediatas, sólo pueden valer intuiciones simples; es más, que sólo pueden ser admisibles aquellos conceptos y predicaciones que se hayan adaptado en la más estricta adecuación a intuiciones simples, que den adecuadamente algo ello mismo. Debo extraer mis conceptos puramente a partir de lo intuido, y para el comienzo sólo se permite la *descripción pura*. Con ello tengo el principio propedéutico del comienzo. Enseguida, resulta de ello que por intuiciones adecuadas han de

2. Anotación posterior de Husserl: «Pero ello todavía no da por resultado el una-vez-por-todas».

entenderse las percepciones, esto es, que ha de buscarse una esfera del ser individual que pueda serme dada ella misma en una donación adecuada, o, lo que es equivalente, que pueda serme dada con necesidad apodíctica de ser, en apodíctica indubitabilidad. Intentémoslo primero con este pensamiento conductor más especial. Con la pregunta que ahora se plantea, de cómo debemos procurarnos una esfera del ser apodícticamente indubitable, nos hallamos nuevamente en la línea del pensamiento cartesiano que, muy en detrimento suyo, había dejado sin discutir todas las cuestiones preliminares de principio. Pues bien, queremos seguir sus lineamientos fundamentales, aunque bajo transformaciones sustanciales en el sentido de su necesidad de principio, hasta llegar al *ego cogito*, esta la más trivial de las trivialidades para los filosóficamente ciegos, esta maravilla de todas las maravillas para quienes ven filosóficamente.

Con buen instinto no comienza Descartes reivindicando sin más al *ego cogito* como conocimiento absolutamente indubitable, como un reino de evidencia apodíctica, sino que más bien lo hace preceder de la prueba de la posibilidad de dudar del mundo de la experiencia sensible y, por ende, de la imperfección de esta experiencia sensible, de su incapacidad para servir como fundamento de justificaciones absolutas. Pues la evidencia natural y disponible en todo momento del «yo soy» no es la que filosóficamente viene al caso, no es aquel *ego cogito* que se alcanza a través de la desconexión de la experiencia sensible y del mundo de la experiencia; y en ello radica el enorme significado del camino cartesiano.

Comencemos pues, como Descartes, con el examen de la experiencia sensible. Después de la revocación universal, mi experiencia mundana-espacial continúa ininterrumpidamente; parece, pues, no ser tocada por aquélla; este mundo continúa estando ante mí en clara conciencia de existencia en persona, /319/ y yo me encuentro a mí mismo como ser humano entre otros seres humanos, animales, cosas, etc. Parece, en consecuencia, que la experiencia externa es una fuente de evidencia continuamente fluyente, de la cual yo, el filósofo principiante, puedo disponer libremente. ¿Acaso puedo aquí dudar razonablemente? Pero vista con más exactitud, esta evidencia no es una evidencia de carácter apodíctico, como yo debería exigirla como comienzo. Pues no importa cuán perfectamente pueda yo percibir cualquier objeto espacial, cuán detenidamente pueda contemplarlo, palparlo, etc., jamás está excluida la posibilidad de la no existencia de esto tan claramente experimentado. El pensamiento de que estas cosas que están ahí no existan en verdad, mientras las veo claramente de modo continuo y concordante, no importa cuán irrazonable o cuán infundado sea, nunca es, sin embargo, apodícticamente contradictorio. Como fácilmente observo, la percepción nunca es en efecto una donación adecuada

del objeto espacial mismo: no importa cuán perfectamente llegue éste a la percepción, la creencia perceptiva continuamente mienta más de lo que es efectivamente visto y la cosa vista sigue siendo una mezcla de «auténticamente visto» y «no visto», esto es, siempre queda abierto que en el progreso de ulteriores percepciones resulte que lo visto no es tal como antes era presumiblemente visto, o que en general no es en absoluto, que lo visto se disuelva en ilusión o ensueño.

En consecuencia, con toda seguridad no es contrasentido alguno, sino una posibilidad constante absolutamente evidente, que la naturaleza entera que yo experimento no sea en absoluto. Así pues, el supuesto hipotético de su no existencia no es, por ejemplo, del tipo de la hipótesis de que 2 > 3 o de que un triángulo tiene cuatro lados; pues éstas son hipótesis apodícticamente imposibles. La prueba efectuada de la posibilidad será de un gran significado metódico. Mantengamos firmemente este resultado* /68/ de que ni una sola experiencia espacio-cósica puede alcanzar el carácter de una experiencia adecuada absolutamente dadora de algo en sí mismo y, así, con mayor razón, tampoco la experiencia universal que me ofrece la naturaleza infinita como donación inmediata. O, lo que es lo mismo: no importa cuán perfecta sea mi experiencia externa, ella jamás excluye la posibilidad del no ser de lo experimentado, esto es, finalmente, del mundo entero. Sin embargo, esto no concierne meramente a la experiencia de la naturaleza puramente física, sino también a la experiencia de lo animal, y especialmente de lo psíquico, fundada en la anterior: si ninguna cosa de la experiencia necesita ser, aun cuando la experimente claramente, tampoco ningún cuerpo experimentado, ningún ser humano, ninguna vida anímica de no importa qué cuerpo. Nada de eso es experimentado en evidencia apodíctica. Según el principio del comienzo, nada de eso tiene que existir para mí, el universo pleno y total debe ser incluido en mi revocación, con la totalidad de la experiencia objetiva, no meramente física, sino también psicofísica.

/69/ ¿Puede quedarme todavía algo restante? ¿Puede en general haber alguna especie de experiencia que <sea> adecuada, que ofrezca sus objetos de experiencia con certeza apodíctica, vale decir, de un modo tal que esta experiencia haga apodícticamente imposible el no ser de lo experimentado? ¿Acaso no circunscribe el *universo* el *todo* de lo experimentable, el todo del ser individual en general? Nosotros respondemos con una modificación firme y de principio de la línea de pensamiento cartesiano: la posibilidad apodícticamente mostrada del no ser del universo que ahora mismo experimento, y mientras lo hago, no afecta en modo alguno al

* En *HS* se intercalan aquí unas palabras que, según el mismo editor indica en el Apéndice crítico de *Hua* XXXV, en el manuscrito de Husserl fueron tachadas: «que se halla en correlación con la evidencia absoluta, la evidencia absoluta» (N. de los EE.).

factum de esta experiencia; más exactamente, al *factum* de que yo experimento esta y aquella cosa, dándose de esta y aquella manera, este mundo espacial con estos cuerpos, seres humanos, etc.

Aun si este mundo no fuera, este mundo que experimento aquí continuamente, es absolutamente evidente que yo lo experimento, que estas cosas de ahí me son dadas como percibidas, que ellas aparecen como aparecen, ahora oscuras y luego acaso claras, ahora en esta y luego en otra perspectiva, etc., y que yo ahora al percibirlas creo en ellas como realidades espaciales. Esto es, sin embargo, apodícticamente cierto cuando paso justamente del experimentar ingenuo de estas cosas de este mundo a la reflexión; y yo puedo en todo momento reflexionar sobre el «yo percibo esto y aquello, y lo percibo en este y aquel modo de aparición». Este reflexionar es una nueva modalidad del percibir, una percepción de percepciones de cosas y sus contenidos. Si denominamos a la primera percepción la percepción natural o, en general, mundana, entonces la nueva percepción reflexiva podrá ser caracterizada como la fenomenológica o también egológica; en ella el objeto es el «fenómeno» de la percepción de la casa, la percepción de la mesa, etc., vale decir, de este *ego cogito*, de este «yo percibo esta casa, esta mesa, etc.». Esta percepción fenomenológica es absolutamente insuprimible, el hecho que ella capta lo capta como un hecho apodícticamente evidente, como hecho dado adecuadamente. Negar algo percibido de ese modo es apodícticamente imposible. Reflexivamente encuentro que «yo /70/ estoy experimentando esto y aquello», y que soy absolutamente si comprendo esta expresión «yo soy» adecuada y descriptivamente*.

Pero ahora se amplía en seguida infinitamente el ámbito de esta experiencia apodíctica. Rememorando mi viaje, las personas, las conversaciones, etc., podría ser que todo ello fuese un sueño, que no haya sido efectivamente; pero de este hecho de la rememoración, captándola como esta vivencia de ahora, no puedo dudar en absoluto. E igualmente, cuando pienso, de que pienso; cuando juzgo o matematizo, etc., con evidencia o sin ella, de que yo juzgo de este y de aquel modo; cuando tengo agrado por algo, cuando ansío, siento, quiero, de que así <ansío, etc.>. Si mi recordar y mi esperar, mi pensar teórico respectivo, si mis tomas de posición estéticas, si mi ansiar y mi querer es correcto o incorrecto, razonable o irrazonable, bueno o malo, eso no debe estar en cuestión, ahora que hago constar la evidencia apodíctica de la percepción egológica, de la percepción del *ego cogito*. Esta evidencia no debe extenderse en lo más mínimo al derecho o falta de derecho de mi *cogito*; las tomas de posición, las menciones judicativas y valorativas, las menciones volitivas, que yo en cada caso

* En alemán es la misma expresión, «*Ich bin*», la que se traduce al castellano primero como «yo estoy» y luego como «yo soy» (N. de los EE.).

ejecuto bajo el título *ego cogito*, pueden estar conformadas del modo que sea; eventualmente, pueden tener en sí una evidencia, pero su evidencia no es la evidencia de la percepción egológicamente reflexionante. Lo que ésta comprueba apodícticamente es el mero hecho de que yo experimento de este y aquel modo, que recuerdo, pienso, siento, quiero; que yo en ello ejecuto estas y aquellas tomas de posición con tales y cuales caracteres, que de hecho les son propios. Por principio, debo notar, pues, que cada *cogito* semejante tiene su *cogitatum*, ante el cual toma esta o aquella posición, pero que en la actitud reflexiva egológica no debo admitir como válida ninguna de estas tomas de posición hacia el *cogitatum*, que no debo participar de ninguna de ellas. Si quiero llegar a la esfera de hechos puramente egológicos, constato y debo constatar sólo los fenómenos en cuanto *facta*, sólo las tomas de posición encerradas en ellos en cuanto *facta*. De ese modo gano, pues, un flujo puro de hechos apodícticamente indudables y en todo momento susceptibles de ser captados, cuyo título universal cartesiano se llama *ego cogito*, o, como nosotros vamos a llamarle por buenas razones, /71/ la *subjetividad trascendental o absoluta*.

La desconexión del mundo experimentado cada vez en forma natural es, según esto, un caso especial de la desconexión universal de todas las tomas de posición que tenemos que ejecutar en cada *cogito* para obtenerlo como puro fenómeno, como hecho egológico absoluto.

Sin embargo, había buenas razones para conducir con tanto esmero la prueba de la posible inexistencia del mundo mientras es experimentado; pues no hay otro medio, con seguridad ninguno más enérgico, para evitar el deslizamiento hacia el demasiado natural psicologismo y naturalismo, que, como ya ocurrió con Descartes, psicologiza a la subjetividad trascendental como «*mens sive animus sive intellectus*», y con ello ya en el primer comienzo obstruye el acceso a una auténtica filosofía trascendental y teoría del conocimiento.

Aquí se halla, pues, el punto decisivo, la encrucijada filosófica. La diferencia entre experiencia egológica y experiencia mundana no es de ningún modo la diferencia usual /72/ entre experiencia externa y experiencia interna. De hecho, en todo el sentido de nuestras exposiciones yace lo siguiente: la percepción egológica apodíctica es por principio distinta de toda experiencia mundana, la cual en última instancia siempre se halla fundada <en> la experiencia física. Y, en consecuencia, el *ego* apodícticamente evidente, hablando concretamente, la subjetividad trascendental, no es de ningún modo el «alma» captada de modo empírico-introspectivo. La psicología es ella misma una ciencia mundana, ciencia de la vida anímica humana y animal, esto es, de facticidades del mundo. Toda experiencia psicológica, la experiencia de sí como la experiencia del otro, tiene, según

su propio sentido psicológico, una fundación en la experiencia natural, somatológica. Quien *se hace el planteamiento* de que el mundo experimentado no existe, quien se atiene radicalmente a no tomar ningún tipo de posición judicativa respecto de su existencia, ése le ha quitado el suelo a la psicología así como a toda ciencia mundana, ése ha perdido *todo* lo psicológico-psíquico, anímico, así como todo lo físico. Pero, como mostraremos, justamente con ello ha *preparado* el suelo de la fenomenología y la filosofía. En todo caso, a través de la «reducción fenomenológica» hemos puesto fuera de juego al mundo, con todas las «almas» y también con *mi* alma; pero nos hemos reducido al auténtico *ego cogito*. La posible no-existencia del mundo, empleada como hipótesis de que no sea, deja como resto intacto justamente esta esfera trascendental de hechos y muestra al mismo tiempo que ésta es absoluta y está *cerrada en sí misma*, y que es sencillamente independiente de la existencia o inexistencia del mundo, esto es, que no pertenece a él en modo alguno.

Solamente así alcanzamos, pues, la subjetividad trascendental en su especificidad y pureza en cuanto una subjetividad que, sin contrasentido, jamás puede llegar a ser el tema de la psicología, la cual es, ella misma, fenómeno en ella. Aquí no debe uno quedarse a medio camino como Descartes, lo que quiere decir no llegar a la meta. Uno no debe contentarse con decir: yo en cuanto el *ego* absolutamente evidente no soy naturalmente yo este hombre. Puesto que mi cuerpo es experimentado solamente de manera sensible y no necesita ser, lo desconecto, lo convierto en mi mero fenómeno. En consecuencia, soy pura alma o más bien, como Descartes dice después, *substantia cogitans*. Con el cuerpo, también el alma deviene /73/ mero fenómeno. Pero si inhibimos todas las tomas de posición naturales y mundanas concomitantemente mentadas con esta palabra, entonces ya no se habla más ni de psicología ni de alma[3].

/320/ El planteamiento del no-ser del mundo (o el abstenerse de toda decisión en relación <a> ambas posibilidades, la del ser y la del no-ser del mundo) conduce, si reflexiono, a lo absoluta, apodícticamente evidente «Yo tengo tales y cuales experiencias naturales, yo veo esta casa», mientras que dejo abierto el ser de la casa. Con ello tengo la marcha coherente de la experiencia natural como algo que existe absolutamente. Pero este absoluto «Yo experimento esta casa, estas calles, etc.», no es todo. Me topo ahora

3. Nota posterior de Husserl: «En general, como residuo del método cartesiano depurado no queda acaso un cabillo del mundo (a saber, mi alma pura). Sino que el orbe completo sucumbe a la 'duda', o mejor dicho, a la hipótesis posible del no-ser, y mientras que de él no queda nada restante, queda sin embargo, como puedo verlo con evidencia apodíctica, algo completamente intacto: yo y mi vida pura, incluido, en vez del mundo, el universo de mis fenómenos del mundo –puramente como el mundo puesto en ellos, esto es, puesto a partir de nosotros–».

mismo con una corriente de vivencias completamente variada, con el *ego cogito* concreto. Por ejemplo, viendo la casa, podría sentir al mismo tiempo agrado por ella, tener el deseo de comprarla, luego la voluntad de hacerlo, a lo que podría enlazarse el que comenzara a hacer números, etc. Todo ello adquiere su sentido absoluto como un ser absolutamente fluyente si lo tomo reflexivamente en su ser esencialmente propio, en aquella *epojé*. Se trata, en cada caso, de algo que existe ahora[4]. Con lo cual ahora es fácil distinguir lo que en todo esto es individualmente como existente ahora, de lo que en ello es mentado pero no es ello mismo captado como individualmente ahora. Si juzgo directamente que $2 < 3$ y que $2 \times 7 = 15$, entonces lo que la reflexión apresa como vivencia absoluta es: yo juzgo $2 < 3$, $2 \times 7 = 15$. Pero ni uno ni otro de estos estados de cosas mismos es el *cogito*, sino lo juzgado en él, y esto es, en una ocasión, un estado de cosas efectivamente consistente y por ende apodícticamente evidente, y, en la otra ocasión, un estado de cosas contradictorio, inconsistente. Pero el estado de cosas no es lo que la reflexión encuentra como «*ego cogito*». El «Yo juzgo A», eso es lo dado absolutamente; a la A misma no la encuentra la reflexión apodíctica, sino el juicio mismo, si es evidente. Del mismo modo como, <para conservar> el absoluto «Yo experimento esta casa», desconectamos la existencia de la casa, observamos la creencia de la experiencia, pero, como quien reflexiona, sin actuar, sin tomar parte de ella, y tomándola justamente sólo como un hecho, así fijamos en la reflexión, si juzgamos $2 \times 2 = 4$, solamente el hecho de que así juzgamos, pero no la consistencia /321/ de este estado de cosas $2 \times 2 = 4$. De este modo podemos reflexionar coherentemente sobre cada «Yo experimento, yo pienso, yo siento, yo quiero», y asentar siempre solo este hecho captándolo a él mismo, y abstenernos de todo juicio a propósito de todo lo que es creído ahí en la creencia de la experiencia misma, de todo lo que es pensado ahí en el pensamiento, etc.; podemos ahora en general poner fuera de juego toda toma de posición que se ejecute en estos actos de yo, en el sentido de que ahora ya no participamos en ella, sino que sólo la asentamos como un hecho. Sólo entonces tenemos la experiencia puramente egológica y su ámbito absoluto. Sean estas tomas de posición correctas o incorrectas, como hechos ellas son absolutamente. Pero la primacía de la desconexión del mundo consiste en que, si ella no se ejecuta conscientemente y no es reconocida la posibilidad del no-ser, esto conduce irremediablemente a que uno interprete toda la experiencia egológica como experiencia interna y no se percate de que entonces ya no tiene ninguna experiencia pura, sino una carga de presuposiciones.

4. Cambio posterior de Husserl para el texto desde «Todo ello» hasta «ahora»: «Todo ello adquiere su sentido absoluto como un vivir subjetivo absolutamente fluyente, cuando yo al reflexionar y al ejecutar aquella epojé me lo apropio en su ser esencialmente propio».

/73/ El principio de la filosofía que deviene radical y el principio permanente de la fenomenología es el más extremo radicalismo de la adecuación intuitiva de todas las constataciones en todos los niveles sistemáticos. En el nivel actual esto quiere decir: no me está permitido ir ni la anchura de un cabello más allá de lo apodícticamente dado en la reflexión, ni más allá de su descripción adecuada y pura. Por ende, cada palabra que enuncie, cada concepto que emplee, debe ser tomado puramente a partir del acervo apodíctico de la percepción. Una introducción de conceptos que tome de otra parte, por ejemplo de la tradición filosófica, del *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*, es una completa apostasía de la meta filosófica, es una suerte de pecado mortal filosófico. En conformidad con ello, ahora *ya no* tomamos como resultado sino aquello que podemos sostener absolutamente: que hay experiencia reflexiva apodícticamente evidente, de la que yo me aseguro metódicamente a través de aquella desconexión peculiar que llamamos *la reducción fenomenológica*. En ella adquiero un suelo de experiencia absolutamente indubitable, un dominio de ser cerrado en sí, absolutamente en sí, y precisamente como objeto de percepción pura. Es lo que es, exista o no exista el mundo. Por otro lado, me guardo de decir que está «fuera» del mundo», «separado» del mundo, así como me guardo de decir que es un «pedazo», un «pedazo del mundo que me es dado evidentemente». Sólo puedo decir que a esta esfera absolutamente dada de lo perceptible pertenecen todas mis experiencias del mundo puramente como mis vivencias, y en ello yace una referencia; qué clase de referencia, sobre ello todavía no puedo decir nada. /321/

II. El reino de la experiencia fenomenológica y la posibilidad de una ciencia fenomenológica. La fenomenología trascendental como ciencia de esencia de la subjetividad trascendental

/75/ Traslademonos de nuevo a la actitud de la meditación filosófica del yo y al discurso del yo. Así, buscando, por así decir, mi salvación ético-cognoscitiva, yo, el filósofo en ciernes, me hallo en peregrinación hacia el conocimiento universal y absolutamente justificado y he alcanzado el *ego cogito* como una esfera de experiencia apodícticamente evidente.[5] ¿Qué puedo iniciar con ello teóricamente? ¿Es cosa de seguir el camino de la metafísica cartesiana, esto es, inferir de manera mediata, a partir de la realidad*

5. Anotación posterior de Husserl: «La experiencia no es por completo apodíctica: el ego es empero apodíctico como existente en un horizonte de determinación, que sólo es apodíctico en muy pequeña parte».

* Nótese que en la discusión de este pasaje se trata siempre de la «realidad» (en alemán *Realität*) en el sentido de la «realidad espacio-temporal», no de la realidad que podría decirse verdadera o efectiva (*Wirklichkeit*) (N. de los EE.).

del propio yo que supuestamente me es dada de modo indubitable, el «resto del mundo real»? ¿O ha de ponerse la mira en una metafísica especulativa del yo?

Eso está excluido para mi. Yo no quiero especular, sino servirme exclusivamente de las fuentes originarias de la /76/ intuición adecuada. Tan sólo lo que, viendo, capto directamente de manera adecuada, lo que se ha dado ello mismo de modo adecuado, debe ser mi fundamento. Sólo de allí debe ser tomado el principio que justifique cada paso del pensamiento.

Lo que, por otro lado, ya hemos dicho contra Descartes, nos cierra *eo ipso* todos sus caminos ulteriores y todos los «realismos críticos» que se derivan de él. El ego no es una de las realidades, sólo que distinguida para mí merced a la evidencia adecuada. Es lo dado a la experiencia fenomenológica, que obtiene su fuerza por el hecho de que se ha invalidado toda experiencia natural y, por consiguiente, toda experiencia de realidad. Por ende, el ego no es ninguna realidad y ningún tránsito posible para inferencias de realidad, que sólo pueden correr de lo real a lo real y están atadas a la «actitud natural».

¿Cómo voy ahora a continuar? Está claro que, antes de que pueda seguir meditando sobre lo que tengo en el *ego cogito*, sobre cuán apto sea como suelo de una ciencia, debo examinarlo más de cerca. Y de hecho, es muy necesario conocer mejor el ámbito egológico de la experiencia. Pues me es algo por completo extraño. El *reino de la experiencia mundana* me era, gracias al infatigable trabajo de experiencia de los años de niñez, bien familiar en su tipología concreta, mucho antes de que me acercara a las ciencias de la experiencia; y sin una rica formación en el conocimiento de experiencia jamás podría haber llegado a una ciencia de la experiencia. Por otro lado, sin embargo, nunca he aprendido a contemplar fenómenos puros ni a conocerlos y describirlos en su tipología peculiar. La reducción fenomenológica me ha abierto por vez primera los ojos fenomenológicos, a mí que hasta este momento sólo había vivido como ser humano natural entre seres humanos en el mundo, y me ha enseñado a captar lo subjetivo-trascendental. Debo, pues, primero mirar alrededor mío y orientarme un poco en el nuevo reino. En verdad, no se me ahorrará una niñez fenomenológica muy larga si quiero lograr un saber de amplio alcance del cual pueda luego disponer teóricamente.

/77/ Para *asegurar* la pureza de todas las captaciones y descripciones debo mantener continuamente a la vista la *regla* inviolable *de la reducción fenomenológica*, o, como también decimos, de la *epojé* fenomenológica, de la *«puesta entre paréntesis»* fenomenológica: 1) a saber, en cada tránsito a la reflexión del yo, con la cual en un primer momento alcanzo sólo un *factum* mundano psicológico o psicofísico, debo impedir toda posición

concomitante del ser real objetivo, y esto en toda dirección posible, esto es, en el respectivo «Yo pienso esto y aquello, ansío, hago esto y aquello, doy un paseo, etc.», tanto bajo el título de yo como bajo el título de pasear, pensar, ansiar la fama, el alimento, y cosas por el estilo. Sólo el puro vivenciar como hecho, eso que permanece inimpugnable incluso cuando asumo que no hay mundo alguno, es lo apodíctico, el «fenómeno» trascendental de la fenomenología. 2) Pero no solamente desconecto de ese modo toda posición de ser del mundo y toda otra toma de posición judicativa relativa a él, sino en general toda toma de posición que se encuentre en el *cogito* respectivo mismo[6]. Sólo el *hecho* de que yo juzgo de este y aquel modo, que valoro de este y aquel modo, que me planteo tales y cuales fines, etc., que los fijo, sólo esto es mi fenómeno. Sólo él es apodícticamente cierto en la reflexión fenomenológica. Pero yo no participo de la toma de posición que reside en el juicio mismo, en la valoración misma, en el plantearme fines. Participar en el juzgar, participar en el valorar, en general, participar en las tomas de posición, quiere decir poner los objetos percibidos, el estado de cosas juzgado, el valor sentido, etc., como estado de cosas verdaderamente existente, como valor real. Quiere decir, poner como existente algo que no pertenece a la composición adecuadamente visible del mismo *cogito*. Percibiendo, juzgando, valorando, etc., *miento* esto y aquello. Sólo este mentar perceptivo, judicativo, valorativo, este vivenciar concreto que mienta es el *factum* que la reflexión /78/ fenomenológica puede poner de manifiesto de modo puro y de igual manera en todas partes y como hecho apodícticamente evidente. Si la cosa percibida existe efectivamente, si el estado de cosas mentado tiene fundada consistencia, si el presunto valor es un valor efectivo, no está ahora en cuestión, y en todo caso es seguro que las cosas, los bienes cósicos e igualmente el mundo entero mismo experimentado, pensado, valorado, no están contenidos como componentes ingredientes en la vivencia que los mienta (en la perceptiva, judicativa, etc.)[7]. Pues el no-ser del mundo no afecta el ser de estas vivencias puras. Esto vale para todo lo mentado por encima del contenido ingrediente. Si, dado el caso, quiero alcanzar el fenómeno puro, entonces en primer lugar debo «desconectar» todo aquello que en general está allí puesto como algo que es, como algo verdadero, como algo correcto, es decir, yo en cuanto fenomenólogo no debo participar en el juzgar, en la valoración, etc.

Esta interrupción de todas las tomas de posición que se encuentran en el *ego cogito* natural y que ha de ser depurado, es lo que llamamos *epojé fenomenológica*. También la expresión figurada de la puesta entre parén-

6. Adición posterior de Husserl: «o sea, también todas las de la emoción y la voluntad».
7. Anotación posterior de Husserl: «Pero no siempre es valorado el mundo y los estados de cosas son eventualmente ideales».

tesis, que usamos mucho, resulta así comprensible. Siempre que paso a la actitud reflexiva, y capto y eventualmente expreso un fragmento de vida vivida, un percibir, juzgar, etc., en la forma «Yo veo», «Yo juzgo», en ese momento traigo inmediatamente al espíritu un índice de la desconexión, un paréntesis, como símbolo que apremia a practicar la epojé en todo respecto sobre este primer «Yo pienso», porque sólo de ese modo obtengo el dato fenomenológico *ego cogito*, el hecho trascendental.

Esta regla de la puesta entre paréntesis me advierte al mismo tiempo de no introducir de contrabando dentro del dominio fenomenológico ninguno de los enunciados naturales. Prohibido está todo enunciado sobre algo simplemente percibido, sobre lo simplemente valorado, lo simplemente propuesto como fin, etc., como los expresa sin más y directamente el hombre natural-ingenuo viviendo en el percibir, valorar, aspirar, pues con ello él habla sobre las cosas, las existentes, sobre esto bello, aquello útil, de una manera en la que pone todo ello como algo que es, algo verdadero, etc. Yo como fenomenólogo /79/ no tengo permitido hacer ninguna otra enunciación que las de la reflexión del yo. No me está permitido decir: «El cielo es azul», sino a lo más «Yo veo que el cielo es azul». Esto también lo hace frecuentemente el ser humano ingenuo. Pero cuando ocasionalmente pasa a la actitud reflexiva, estas posiciones se conservan[8]. Pero sólo en virtud de que no sólo reflexiono sobre mi *cogito* hasta ese momento vivido ingenuamente, sino que al mismo tiempo interrumpo todas las posiciones que se encuentran asentadas, o sea, en virtud de que practico la epojé, se transforma la *reflexión natural* en la *reflexión fenomenológica*, y especialmente –lo único que está aquí en cuestión– en la percepción fenomenológica en la cual el *ego cogito* emerge como hecho puramente trascendental. Solo como este «*espectador no partícipe*» de mi natural vida de yo puedo ver allí mi ser y mi esencia absolutos[9].

Ahora bien, es sin embargo importante observar que, con la puesta entre paréntesis, lo puesto entre paréntesis no desaparece simplemente, digamos, del ámbito de la consideración fenomenológica. Más bien, en la modificación que la imagen del paréntesis simultáneamente indica, todo

8. Cambio y adición posteriores de Husserl: «Yo como fenomenólogo no tengo permitido hacer ninguna enunciación de las que corren 'directamente': las únicas que me son permitidas son las de la reflexión del yo. Pero la mera reflexión no basta. No basta decir en un caso dado, en vez de 'El cielo es azul', 'Yo veo ahora que el cielo es azul'. Pues en este acto reflexiono yo y cualquier otro también como hombre naturalmente práctico. Está claro que, quien en la vida natural pasa a la actitud reflexiva y a su enunciación, no deja de hacer valer, de declarar como válido para los otros y para sí mismo, lo que antes de la reflexión tenía directamente como válido y lo que él podría haber declarado como válido al hacer cualquier enunciación directa».

9. Una y otra vez el yo en actitud natural pasa a la actitud fenomenológica del espectador no partícipe y de ésta nuevamente de regreso a la natural, etc.

lo puesto entre paréntesis vuelve de nuevo a pertenecer al fenómeno trascendental y a su entera consistencia esencial inseparable. Esto se aclarará con un ejemplo. Si miro hacia el jardín en flor y me complazco en el esplendor de la primavera, entonces la reflexión brinda como *factum* trascendental, como *factum* absolutamente egológico, justamente este «Yo veo esto y aquello», «Me complazco», etc., en tanto en cuanto yo no partícipe de la creencia, de la valoración, a saber, en cuanto espectador fenomenológico. Exista o no exista este jardín, y aunque el mundo entero no exista, el fenómeno puro «Yo percibo» persiste; pero también persiste el /80/ «Yo percibo este jardín en flor». El todo se encuentra entre paréntesis, es fenómeno puro. Pero al percibir, como fenómeno puro en cuanto tal, le pertenece inseparablemente el ser un percibir *de lo* perceptivamente mentado así o asá en él. Del mismo modo, al valorar-como-bello de este jardín le pertenece el ser un valorar de esta determinada belleza de jardín, y la epojé sólo le pone ahora un paréntesis. Así, pues, a la *esencia fenomenológica* de la percepción le pertenece «lo percibido *como tal*»; a la de la valoración, lo «valorado *como tal*»; al ansiar, lo «ansiado *como tal*», etc., exactamente tal como está ahí percibido o es consciente de alguna otra manera.

Todo *cogito*, y tomado precisamente tal como está purificado trascendentalmente, tal como se dice dato trascendental o fenomenológico, es, pues, *cogito de su cogitatum. De su cogitatum*, lo que quiere decir que no es cualquiera, sino que está descriptivamente determinado; aunque el jardín sea un jardín soñado, ilusorio, lo veo como éste, determinado y descriptible de tal y cual modo en este ver. Si juzgo, habiendo aprendido mal las matemáticas, que hay decaedros regulares, la reducción fenomenológica sobre el fenómeno trascendental brinda justamente este juzgar como vivenciar absoluto, y de este modo está ahí, naturalmente entre paréntesis, y en cuanto juzgada, la existencia de decaedros regulares, esto es, la existencia juzgada en cuanto juzgada[10]. Si el juzgar es un juzgar *evidente*, si decimos $2 < 3$, entonces lo que pertenece descriptivamente al fenómeno absoluto mismo es precisamente esto: juzgar evidente que $2 < 3$[11]. Pero también aquí, como fenomenólogo, tengo que no participar en esta posición evidente, sino solamente tenerla ante los ojos como el carácter fáctico del juzgar o de lo juzgado como tal.

Esto vale, pues, para todo *cogito* o, en el lenguaje habitual, para toda «*conciencia*». Toda conciencia es conciencia *de* lo consciente en ella, y

10. Adición posterior de Husserl: «sin ejecución concomitante de la creencia en la existencia».

11. Adición posterior de Husserl: «o de este contenido mismo tal como está caracterizado como evidente».

esto consciente *en cuanto tal*, tomado exactamente tal como* puede hallarse en la conciencia, pertenece (en la actitud /81/ de la epojé) al ámbito de la subjetividad trascendental. Por consiguiente, no tenemos, como en la expresión cartesiana «*ego cogito*», un título *doble*, sino uno *triple*, que de hecho, como se pone de manifiesto, admite descripciones triples, aunque mutuamente inseparables y entrelazadas: *ego–cogito–cogitatum*.

Por ende, si se quiere conocer la subjetividad trascendental, o como también decimos de buen grado, el *reino de los hechos egológicos*, entonces en nuestro método y en el marco de la *pura intuición* que él posibilita, se debe interrogar a la misma subjetividad trascendental y a su conciencia, y en particular interrogar por separado a cada conciencia misma acerca de lo que en ella es lo consciente y exactamente tal como es lo consciente en ella. Consciente es cualquier *objetividad*, una objetividad entre paréntesis: decimos «objeto intencional», y esta objetividad tiene, según <como>** sea esta conciencia, una gran multiplicidad de modos de donación, modos del «cómo es ello lo consciente de esta conciencia». Cada objeto intencional, decimos, es consciente en múltiples «*modos intencionales*». La conciencia como «vivencia intencional», decimos, tiene múltiples contenidos intencionales. Es consciente ora de modo determinado, ora indeterminado, <ora> atenta, <ora> no atentamente, ora clara, ora más o menos oscuramente, ora intuitivamente, ora de modo vacío <y> no intuitivo, ora de modo familiar, ora de modo extraño. Ora es una conciencia simple, o algo es consciente de un modo simple, ora es consciente en una conciencia fundada o en una sintética, y en tanto consciente tiene entonces sus capas y estructuras eventualmente muy complicadas. Si la conciencia es intuitiva, entonces puede ser conciencia perceptiva o rememorativa o prememorativa o intuitiva mediante figuración, etc. Pero la intuitiva puede eventualmente también albergar algo no intuitivo, por ejemplo ser la base de una conciencia /82/ «expresiva» estratificada sobre ella, de una conciencia lingüística con conciencia del sonido verbal, conciencia del significado, eventualmente referida a la vez con claridad a lo dado de manera intuitiva.

Ya en el primer vistazo topa uno con múltiples rótulos, en primer lugar como rótulos de conceptos de reflexión psicológico-naturales y lógicos, éticos, estéticos, como experiencia, pensamiento, juzgar conceptual predicativo, inferir, etc., pero también sentir, valorar estética y éticamente, desear, ansiar, querer. Al principio no son más que rótulos de la reflexión psicológica-natural, pero cada uno de ellos, por supuesto, da una ocasión posible para reducciones fenomenológicas y para captaciones de fenóme-

* En la versión de *HS* dice más bien: «y esto consciente tomado en cuanto tal, exactamente tal como…», etc. (N. de los EE.).

** El «<como>» procede de la versión de *HS* (N. de los EE.).

nos egológicos y estructuras de fenómenos –ora los que conciernen a la vivencia misma en su acervo de *ingredientes*, ora a sus contenidos *intencionales*, a los modos intencionales en los que la objetividad es consciente.

Sin embargo, lo que le parece totalmente simple a la reflexión natural, se revela pronto, cuando se penetra más profundamente, como algo sumamente enredado. Y no solamente es descomunal la abundancia de tipos a la que nos conduce ya cada uno de los rótulos psicológicos particulares; ya el rótulo más sencillo, como el de la intuición sensible simple y ante todo el de la percepción, conducen, tan pronto como uno comienza en serio, a selvas vírgenes de embrollados análisis. Desde luego que hay que aprender laboriosamente el ver puro, esto es, aprender a evitar toda mezcla de pensamientos y convicciones que han brotado de la actitud natural. Por poco que en ello se permita uno errar, ha echado a perder de modo irremediable la descripción fenomenológica[12].

Por ejemplo, sería un proceder totalmente absurdo en el análisis de la percepción externa si, guiado por tradiciones sensualistas, uno quisiera comenzar por decir: los perceptos son *complejos de datos de los sentidos*. Los datos de los sentidos son productos –y, por regla general, incluso falsos– de un análisis teórico en la actitud psicológica. Pero el comienzo necesario de toda descripción fenomenológica es el fenómeno concretamente pleno, tal como se ofrece a la intuición inmediata. /83/ Directamente, según nuestro método, todo enunciado debe ser extraído de la intuición pura. Desde este punto de vista resulta claro que *lo primero* no es: «Veo datos de sensación», sino: «Veo casas, árboles,» etc., «Escucho a lo lejos campanas, un carro traquetear», etc. Así, pues, en el análisis de la percepción he de interrogar a *este* ver como ver de cosas acerca de en qué medida, entre las cosas o en las cosas en tanto vistas, en tanto percibidas en algún otro sentido, figura algo que habría que denominar dato de los sentidos.

Sigamos un trecho con ejemplos cualesquiera de percepciones de cosas. Hagamos con esto un primer intento, todavía muy tosco, de un comienzo de análisis fenomenológico de la percepción. Digamos que percibo una casa. En cuanto fenomenólogo, en cuanto *espectador no partícipe*, examino este percibir. Al ver muevo los ojos, doy un paso hacia delante o a un lado, me acerco y toco, etc. Consideremos el fenómeno puro trascendental del ver y cómo se caracteriza lo visto de modo puramente fenomenológico. Entonces observo que aquí se da un cambio continuo del ver y de lo visto. Continuamente estoy orientado perceptivamente hacia la casa, que permanece en todo momento como algo mentado de modo perceptivo.

12. Falta <una> discusión sobre el tiempo inmanente como forma de los «datos ingredientes» y la exposición explícita de la diferencia entre los datos ingredientes y los inmanentes.

Pero esto, la misma casa, la veo, primero, siempre de modos distintos, ahora desde éste, luego desde aquel lado y siempre solamente desde algún lado. Pero no solamente esto; observamos a la vez, en segundo lugar, que la cosa se exhibe en distintas perspectivas y que también cada nota, cada trozo de superficie visto y su coloración, varía sus modos de aparición en el percibir cambiante. La misma forma de la superficie y el mismo color inalterado de la casa vista como inalterada, se ven, como solemos decir, muy distintos según el punto de vista desde el cual los vemos. Entonces resulta claro esto: el color *visto* de la cosa, el del objeto intencional, es en todo momento distinto *del color en el cual aparece. /84/ Al fenómeno puro le pertenecen ambos*: un color que es momento ingrediente de la vivencia momentánea y que cambia en el flujo de la percepción; a éste podemos muy bien llamarlo el dato de sensación color. Pero el color de la cosa que allí se exhibe no cambia mientras la cosa es consciente perceptivamente como inalterada. Este es color del objeto intencional.

La indagación más precisa de estas relaciones y el progreso del análisis de la percepción conducirían al infinito; pero ya está claro que uno no puede comenzar tan simplemente con datos de los sentidos que jamás se han estudiado en detalle fenomenológicamente, ni manejarlos como un asunto evidente de suyo. Una actitud puramente descriptiva en nuestro método pone pronto de relieve que es una intencionalidad extremadamente complicada la que hace intuitivamente posibles a las cosas espaciales y a sus propiedades, y que el modo como ello sucede a través de múltiples modos de aparición, perspectivas, etc., no debiera exigir precisamente análisis intencionales ligeros.

De hecho, si uno empieza seriamente, entonces se abre una multiplicidad infinita de particularidades puramente fenomenológicas; así, respecto del objeto de la naturaleza, en cuanto intencional, *las diferencias de orientación* –que van de la mano con el cambio en el modo de aparición perspectivista– del aquí y allí, de la cercanía y la lejanía, la que finalmente se convierte en el horizonte de la distancia; además, la referencia retrospectiva de toda aparición a la *propia corporalidad*, que en su particular posición tiene una plenitud de caracteres fenomenológicos propios. *Mi* cuerpo es constante punto cero de la orientación, el aquí constante para todo allí; es portador de los campos sensoriales, es libremente movible en un sentido peculiar, su tipo de movimiento cinestésico es totalmente distinto del mecánico de las demás cosas que aparecen. Él es sistema de órganos de percepción y como cuerpo perceptivo participa en todas las cosas percibidas, etc. Todo esto no es aquí ni un tema psicológico ni fisicalista, sino que ha de mostrarse y describirse en el marco de los puros fenómenos bajo una estricta epojé respecto de toda objetividad.

Aquí tiene su lugar el análisis fenomenológico de la empatía, del modo como la conciencia ajena se /85/ expresa en un cuerpo ajeno, con lo cual se trata de un análisis intencional de la conciencia «cuerpo ajeno» y de los análisis intencionales de esta «expresión». Todos estos son títulos para análisis muy extensos.

/321/ Dirijamos nuestra atención todavía a algunas direcciones descriptivas nuevas. Fijemos el objeto, por ejemplo la casa que ante todo vemos, y dejemos que se refieran a ella conciencias distintas y de distintos tipos, que así al mismo tiempo /322/ se contrastan: así pues, el mismo objeto percibido y las percepciones de él, los modos de aparición, orientaciones, etc., pensados alterados; el mismo objeto luego como rememorado, como exhibido a través de imágenes, representado de otra manera, trasladado a la fantasía, etc. No debe dejar de verse, sin embargo, que la conciencia de identidad como conciencia de unidad y mismidad exhibe ella misma un hecho fenomenológico fundamental; cada conciencia puede llegar con otras y múltiples conciencias de tal manera a la unidad (de modo continuo o discreto), que emerge una conciencia sintética del mismo objeto consciente aquí y allá. Con esto se vuelve claro lo siguiente: si distintas vivencias de conciencia se refieren a lo mismo, entonces le pertenece a cada una de las representaciones su algo intencional, su «objeto». Pero cada representación tiene en la corriente temporal de los fenómenos su lugar temporal y su extensión temporal y está separada de toda vivencia posterior por lo que respecta a todos sus fragmentos ingredientes. A pesar de ello, percepciones separadas, y las vivencias de conciencia restantes, pueden tener consciente idénticamente lo mismo, que eventualmente puede ser mostrado con evidencia como su objeto intencional idéntico. Esto mismo es, pues, frente a las vivencias singulares, algo «ideal», vale decir, una parte no-ingrediente. La referencia a la *objetividad* intencional significa, pues, una *polarización de las vivencias* fenomenológicamente mostrable, según la cual múltiples *cogitationes* llevan en sí el mismo polo ideal. A él se refieren, por aludir todavía a uno de los lados más importantes de los momentos fenomenológicos, todas las tomas de posición, así en particular todas las modalidades de la creencia, así como las modalidades de la atención, de la afección.

/91/ En tanto nombramos éstas, reparamos al mismo tiempo en que los momentos fenomenológicos no solamente son mostrables, en primer lugar, como momentos ingredientes del *cogito* respectivo, en cuanto es una vivencia que se extiende temporalmente; en segundo lugar, no solamente como momentos ideales en el *cogitatum*, en cuanto el objeto intencional y el sentido en que es consciente con tales y cuales notas, determinada o indeterminadamente; más bien, en tercer lugar, *el tema propio de las descripciones* viene a ser también *el yo*. Algo puede serme consciente, pero

yo puedo no estar en ello: puede ejercer sobre mí un «estímulo», como un silbido agudo que me molesta, mientras yo todavía no me vuelvo <hacia él>; finalmente puede arrastrarme hacia él; y entonces no solamente el objeto ejerce una tracción, un estímulo sobre mí, sino que yo me vuelvo el yo que desde sí presta atención al silbido y que, por decirlo así, se despierta para él. Y ahora *el yo se vuelve un yo que toma posición*. A partir de sí capta el objeto, lo explicita, lo identifica, lo distingue y se comporta /92/ en ello como yo que cree de manera activa, como yo que lleva a cabo tal acción con certeza o conjeturalmente, tomándola como probable, etc., o que se afana con activo deseo hacia lo representado, que interviene para realizarlo o que solamente se decide.

El yo designa, pues, una peculiar centralización o polarización de todas las *cogitationes*, y una totalmente distinta que las objetividades intencionales: es el centro absolutamente idéntico, uno, al que están referidas, en forma de afección y acción, todas las objetividades encerradas intencionalmente en las *cogitationes*. Como el yo, del mismo modo se modaliza cada *cogito* y cada *cogitatum* de acuerdo al tipo de tales actos o afectos. Yo estoy cierto – el objeto por su lado está ahí como ciertamente existente; igualmente en otros casos está como posible, como probable, dudoso, a su vez, en actos del sentimiento, como hermoso, bueno, como fin, como meta de la acción, como medio, etc.

A los actos específicos, como <los> perceptivos, memorativos, predicativos, valorativos, se refiere luego el título fenomenológico más elevado, el de la razón. De él forma parte la diferencia entre el mentar alejado de la cosa y el captar algo en sí mismo, el contemplar algo en sí mismo, el ver intelectivo – caracterizado desde el lado del objeto, lo peculiar de la «autodonación», la diferencia entre el contemplar perfecto y el imperfecto, y luego los múltiples sucesos fenoménicos que se relacionan con los títulos de «evidencia» y «fundamentación», de verificaciones de las menciones como correctas, de rechazos de ellas como inválidas. Siempre que <se trate> del ser verdadero, de valores y bienes verdaderos, de fines y medios legítimos, incluso de experiencias normales en oposición a ilusorias, estaremos remitidos a esta esfera fenomenológica, y todas las palabras recién usadas expresan ellas mismas originariamente tales caracteres intencionales.

Estas indicaciones deben bastarnos para despertar la convicción de que aquí se trata de un campo casi infinito de fenómenos concretos bajo el título de *ego cogito*, por así decirlo, de un mundo por sí, y un mundo mostrable de un modo puramente intuitivo, pero limitado exclusivamente a mi yo, al mío, al de quien reflexiona fenomenológicamente. Yo, el yo que lleva a cabo la epojé fenomenológica, me vuelvo el espectador no partícipe de todo lo que vivo como yo /93/ en actitud natural, incluido lo que pon-

go como realidades [*Realitäten*] e idealidades, como realidades efectivas [*Wirklichkeiten*] y posibilidades, como valores y como bienes. Mi actividad de espectador es un constante reflexionar, que como tal presupone, por así decir, un vivir y hacer ingenuos directamente <orientados>. Del volcarse directamente a las cosas, <del> juzgarlas, experimentarlas, valorarlas a ellas, me vuelvo, por decirlo así, hacia atrás y considero el suceder[13] y penetro hasta los trasfondos pasivos de la conciencia; pero siempre como si fuera un espíritu que puramente ve, que no comparte ninguna toma de posición, sino que sólo observa y fija los hechos.

/322/ Después de que el vistazo general de la esfera fenomenológica nos ha mostrado que la evidencia aparentemente pobre del *ego cogito* en la reducción fenomenológica abre un ámbito infinito de fenómenos entrelazados de modo múltiple, una /323/ selva virgen fenomenológica, por así decir, se vuelve candente la pregunta acerca de cómo debemos llegar desde la mera intuición, así sea apodíctica, hasta una *fenomenología*, una *ciencia* de la subjetividad trascendental. Como filósofo en ciernes me situé primero en la actitud de tener experiencia, reflexivamente me capté como el ego fáctico y mis *cogitationes* fácticas. En un inicio pienso, pues, en una ciencia de hechos y, en cuanto primera, ella tiene que mostrar enteramente el carácter que se le exige de la justificación absoluta. ¿Acaso una ciencia semejante es aquí posible? ¿Acaso se puede pensar en una suerte de análogo de la psicología empírica, una ciencia puramente egológica del yo y de sus vivencias, con sus contenidos intencionales, sólo que no fundada en la experiencia natural objetiva sino en la experiencia fenomenológica?

Pero inmediatamente me sobrevienen serios reparos[14]. Ante todo observo que la percepción fenomenológica tiene a su lado también un recuerdo y una expectativa fenomenológicos, que pueden ejercer funciones de experiencia secundarias. Si no solamente acepto dichas vivencias como hechos fenomenológicos particulares del presente actual, sino como portones de entrada al conocimiento del pasado y del futuro, reconozco que la subjetividad trascendental se extiende hacia un pasado y un futuro interminables. De hecho, involuntariamente lo hago y me tomo también como ego puro referido a una corriente temporal inmanente infinita. ¿Pero con qué derecho?

¿Llega la evidencia apodíctica más allá del presente actual? Ya respecto del presente tengo que decirme que mucho, la mayor parte, escapa sin ser experimentado fenomenológicamente, e incluso lo que llevo a captación perceptiva me es arrebatado de la percepción, y tendría que

13. Adición posterior de Husserl: «y sus contenidos intencionales».
14. Anotación posterior de Husserl a lo que sigue: «¡Toda la consideración sobre la posibilidad de una ciencia de la experiencia fenomenológica está malograda!».

considerar qué ocurre con la evidencia de la *retención inmediata*, pero con mayor razón respecto de la *rememoración*, cuya evidencia apodíctica y adecuada no podrá ser afirmada sin más. Quizás me vea inclinado a insistir en la absoluta evidencia /324/ del «yo soy», y justamente también para el pasado, esto es, a querer mantener aferrado un pasado como el mío. Pero entonces difícilmente puedo negar que, a pesar de ello, puede fallar la adecuación, a saber, respecto del contenido concreto de lo pasado. Es claro, en efecto, que los engaños del recuerdo son posibles no solamente en la actitud natural, sino que, reducidos fenomenológicamente, encierran en sí engaños fenomenológicos del recuerdo. Empero, si debo exigir una epojé fenomenológica de un nuevo nivel respecto de todas las rememoraciones y expectativas y pierdo así el campo temporal inmanente infinito, entonces ya no puede en adelante hablarse siquiera de una constatación objetiva de fenómenos trascendentales, y mucho menos aún de una ciencia de hechos. Pues toda constatación, incluso la constatación egológica, exige una *especie de objetividad* para poder llamarse justamente constatación. Lo que yo constato como siendo y siendo así, pretende con ello ser mi posesión espiritual permanente, a la cual puedo siempre regresar como la mía e identificar en una evidencia siempre susceptible de repetirse.

Esto presupone manifiestamente la legitimidad de la rememoración. La forma de objetividad de las objetividades inmanentes como siempre de nuevo identificables a través de la rememoración es el tiempo inmanente. Con la puesta entre paréntesis de la rememoración y del tiempo inmanente pierdo todo ser identificable; con los hechos egológicos «objetivos» que son «en sí», frente a la percepción fugaz y a la rememoración momentánea, pierdo también toda ciencia posible de estos hechos.

Así, nuestro viaje hacia la tierra prometida de la filosofía parece alcanzar un final prematuro; nuestra barca ha encallado. Pues la evidencia apodíctica no se puede forzar, y una ciencia de hechos absolutamente justificada, si se da, no puede fundarse con los medios del comienzo. Por ende, debemos efectivamente abandonar esta meta, pero de ninguna manera por ello nuestra meta filosófica en general y nuestro método, con la exigencia fundamental de la evidencia adecuada y apodíctica como fuente originaria de todas las justificaciones.

Aquí hay que acreditar una intelección decisiva, de la cual depende enteramente la posibilidad de una fenomenología, y con ello, como /325/ se mostrará, la posibilidad de una teoría de la razón y de una filosofía.[15] Se trata de liberarse de un prejuicio funesto que durante siglos separó antagónicamente al empirismo y al racionalismo, mientras que éstos, si se compren-

15. Anotación posterior de Husserl: «Todo torcido».

dieran mejor, deberían estar de acuerdo en todo. En el desarrollo interno de la fenomenología a partir de una descripción inmanente de los fenómenos de la conciencia considerada según su esencia absolutamente propia, la reflexión sobre el tipo y el rendimiento de tal descripción debió conducir a la intelección: 1) de que la totalidad de una descripción tal sólo ha de estar orientada hacia lo general, hacia lo típico, y sólo esto puede captar; 2) que todas las descripciones puras semejantes eran descripciones adecuadas de posibilidades o necesidades generales, etc., cuya validez es independiente de la existencia de los ejemplos singulares casualmente utilizados; 3) que por consiguiente dichas descripciones tenían el carácter de constataciones objetivas y apodícticas. Tomemos además el conocimiento que ha brotado paralelamente, de que una lógica general como *mathesis universalis*, como ciencia de objetos, proposiciones, verdades en general bajo el título «objeto» no debería pensar especialmente en lo real, sino que objeto significa algo-en-general, esto es, todos y cada uno de los posibles sustratos de un enunciado verdadero. Con ello estaba todo preparado para abrir los ojos a la intelección de que, así como todo objeto cósico tiene sus experiencias cósicas, del mismo modo todo objeto en general de toda categoría de objetos concebible deberá tener sus «experiencias» correspondientes. Todo conocimiento se basa en la experiencia, pero para cada especie de objeto, en la experiencia de aquella especie de experiencia que es peculiar de él.

Lo que por ende exigimos es una extensión enorme del concepto de experiencia, mediante la cual éste se convierte en el concepto correlativo del concepto lógico-formal de objeto. Un objeto es una cosa, un ser humano, una asociación, pueblo, Estado, un dato fenomenológico, un estado de cosas, una proposición, una verdad predicativa, un número, una «multiplicidad», un género -en suma, todo aquello que puede ser caracterizado como siendo en verdad. Y de todo /326/ ello hay por consiguiente «experiencia». (Para lo real [*Reales*] la experiencia originaria se llama percepción y tiene sus variantes, como recuerdos, expectativas, etc. Lo mismo debe valer en la ampliación). Ahora no se trata de si es práctico emplear en general las palabras experiencia, percepción, etc., que nuestras lenguas emplean preponderantemente para objetividades individuales, y fijarlas terminológicamente de modo tan amplio. Sino que se trata de ver que lo más esencial del concepto más estrecho, aquello que en la esfera de aplicación más estrecha viene a ser su rendimiento cognoscitivo, reaparece en la esfera más amplia, y debe reaparecer si el conocimiento en general es conocimiento. Mediante esta ampliación, la «evidencia» tan discutida, mas nunca estudiada directamente a partir del vivenciar fenomenológico puro, entra en una relación esencial con la «experiencia», o mejor dicho, la experiencia en el sentido generalizado es lo mismo que evidencia.

Dejémonos conducir por la experiencia común, interroguémosla a ella misma, en una evocación intuitiva de ejemplos, acerca de qué la caracteriza como conciencia de objeto, frente a cualquier otra conciencia del mismo objeto. La respuesta se da primero para la experiencia en el sentido estrecho común: un objeto actualmente experimentado significa, hablando con precisión, tenerlo a él mismo ante los ojos, intuirlo y captarlo a él mismo. Esto es válido en el sentido más originario y más preciso para la percepción. Lo percibido como tal tiene el carácter de lo presente en persona, de lo presente original. Percibir es, pues, <la> conciencia de tener y captar el objeto de modo completamente inmediato, en su mismidad original. Esto es precisamente lo que nosotros en otras esferas objetivas designamos como evidencia. Así pues, ya aquí decimos: la experiencia es el tener evidente del objeto individual*.

/666/ Una modificación de ello es ya la rememoración, aunque algo de evidencia le llega también a ella. Lo rememorado está caracterizado como «pasado», y el ser pasado como ser pasado es sólo dado originalmente mediante la rememoración; en ese respecto ella también es una «evidencia». Pero en lo pasado yace implicado el «ha sido presente», y respecto del presente individual mismo que allí ha sido, la rememoración no es una experiencia inmediata, justamente no es una percepción.

/326/ Ahora bien, es muy necesario ver que los objetos de todas las demás especies –tomada esta palabra, pues, en el más amplio sentido– tienen que tener su especie posible de autodonación, su darse «evidente». /327/ Las posibilidades, por ejemplo, pueden ser pensadas en vacío, pueden ser simbolizadas, pero también pueden darse ellas mismas, ser «experimentadas» directamente o, si se quiere, ser vistas de modo evidente. Así como la experiencia individual común y toda conciencia individual en general puede tener distintas modalidades de creencia, así también la conciencia de posibilidades; y así como allá se puede llegar a la convicción del no ser o al conocimiento corroborador del ser efectivo, del mismo modo aquí. También las posibilidades existen o no existen, pueden ser posibilidades presuntas (como la del decaedro regular) que se acreditan como nulas. Y así como allá toda mención se acredita en la experiencia originaria en el modo de la certeza ininterrumpida de la experiencia, igual sucede con las posibilidades.

Lo que vale para las posibilidades, vale para las *generalidades*, para objetos de la forma «una especie de A», «un A particular cualquiera», «un A es B», «todo A es B», etc., para estados de cosas, sin o con formulación conceptual, para las necesidades, imposibilidades, etc. Más aún, así como

* El párrafo que sigue se encuentra en *HS* como parte del texto normal; en *Hua* XXXV está en el Apéndice crítico. Véase la presentación del texto (N. de los EE.).

nosotros en la esfera individual hemos de hablar de la autodonación inadecuada y no apodíctica (en la experiencia de cosas, por ejemplo, la carga de anticipaciones que se adelantan y que causan la división de lo visto auténticamente y lo solamente co-mentado), sucede de modo parecido en las demás esferas; y por todos lados podemos preguntar en qué medida es posible la autodonación adecuada de las respectivas objetividades, o posibilitada o excluida por principio por su tipo categorial.

Esta reflexión general puede y debe ser sólo un hilo conductor para nosotros, los que como filósofos en ciernes nos volvemos a situar en la actitud fenomenológica. Hasta ahora, en el método de la reducción fenomenológica, ella era solamente una reflexión experimentante en un sentido estrecho, fijamente dirigida al *ego cogito* fluyente *del ahora actual*. Ahora *variamos* la actitud, pero solo en la medida en que colocamos fuera de juego todos los hechos egológicos, esto es, nos abstenemos por principio de llevar a cabo juicios sobre hechos. En lugar de las realidades efectivas, consideramos las posibilidades egológicas, posibilidades puras que no arrastran consigo lo más mínimo de fáctico; y no debe llegarse a posibilidades singulares, sino a *generalidades puras* que se ejemplifican en posibilidades singularmente intuidas. Las /328/ posibilidades son posibilidades egológicas (o, lo que es lo mismo, puramente fenomenológicas), que nosotros nos apropiamos de modo ejemplar en absoluta autodonación, sea en percepciones fenomenológicas ejemplares o recuerdos o variantes libres de la fantasía.

Si finjo en la libre fantasía una percepción, entonces no es «experimentada» la percepción ella misma, sino una percepción posible, y si utilizamos una rememoración de una percepción anterior, entonces el recuerdo puede engañarnos, pero no captamos la percepción efectiva, sino la posibilidad de tal percepción, y esto absolutamente, aunque no la plena y última posibilidad individual con los momentos individuales. Pero en lo ejemplar, en lo singular o múltiple, captamos absolutamente, y *sólo esto* debe ser de nuestro interés, la generalidad esencial «percepción en general», y más en especial, por ejemplo, una percepción de cosas en general, percepción psicológica en general, percepción somatológica, animal, en general, etc.; igualmente aquí captamos las posibilidades esenciales generales que resultan de la modificación de tales tipos de vivencias, de las síntesis, *las necesidades e imposibilidades generales*, en suma, *leyes esenciales*. En oposición a las formas oscilantes de las singularidades, captamos el *eidos absoluto* y la legalidad eidética, que gobierna de modo absoluto el universo de las posibilidades subordinadas.

Cada constatación que hacemos la extraemos de la intuición eidética que da en autodonación, que es absolutamente adecuada y apodíctica para las esencias y las leyes de esencia. Toda constatación es aquí inde-

pendiente de la validez fáctica de la rememoración; es repetible a voluntad en rememoración de la autodonación o evidencia. Y respecto de lo dado ahí *originaliter*, si es adecuadamente identificable, todo enunciado puede ser fundado de nuevo con evidencia*. En consecuencia, yo obtengo, como el que medita filosóficamente, al lado de la evidencia individual apodíctica del *ego cogito*, que sigue siendo cuestionable respecto de la posibilidad de la investigación científica fáctica, el reino infinito de las intuiciones de esencia concretas y de las leyes de esencia inmediatas concretamente extraídas /329/ para todas las posibilidades ideales de un yo y de un *cogito* en general.

Con eso se abre efectivamente una ciencia primera a partir de una justificación absoluta, tal como se exigía, como una ciencia a partir de una evidencia adecuada y apodíctica, como una «filosofía» primera. No obtenemos, como primera, una ciencia de hechos de mi ego y sus *cogitationes*, tal como fácticamente son, sino una *ciencia eidética*. Más exactamente, obtenemos en primer lugar un campo infinito de *descripción* sistemáticamente eidética, de propiedades de esencia inmediatamente intuibles de forma adecuada y constatables objetivamente, de una subjetividad trascendental en general, de su conciencia posible, de sus rendimientos intencionales posibles. Pero puede preverse que sobre la tierra madre de la intuición adecuada de esencia también se obtendrán conocimientos mediatos que podrán justificarse adecuadamente, en suma, una fenomenología universal puramente apriórica como ciencia de la subjetividad trascendental en general**.

/669/ No ha de pasarse por alto, sin embargo, la particularidad sobre la que está fundada en este nivel la egología apriórica; ella está referida a mí, al yo filosofante, aquel que pronuncia su *ego cogito*. De una pluralidad de yos existentes no sé nada, puesto que para mí los demás sujetos están solamente dados como animales y, como el mundo entero, han sucumbido a la *epojé* fenomenológica. Cuando hablo de posibilidades egológicas y sus generalidades esenciales, siempre y cuando no haya ya considerado la posibilidad del conocimiento de otros yos, sólo voy a pensar en las variaciones en la fantasía de mi ego. Sin embargo, no estamos todavía tan lejos como para poder hacer a un lado este solipsismo eidético.

/329/ Nuestro resultado final es que una fenomenología eidética, en cuanto la primera de todas las filosofías, es una meta posible y necesaria;

* En la versión de *HS* esta oración tiene una construcción diferente (y dudosa): «Y respecto de lo que ahí <es> dado *originaliter*, si es adecuadamente identificable, fundar de nuevo todo enunciado con evidencia» (N. de los EE.).

** El párrafo que sigue se encuentra en *HS* como parte del texto normal; en *Hua* XXXV está en el Apéndice crítico. Véase la presentación del texto (N. de los EE.).

que ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio conductor de la evidencia adecuada. En las próximas lecciones se pondrá de manifiesto que ella es la filosofía universal apriórica y la madre de todas las ciencias aprióricas. Mostraremos, en primer lugar, que ella es la única teoría del conocimiento con sentido y, en ulterior consideración, que ella coincide incluso con una lógica y una teoría de la ciencia plenamente desarrolladas. /330/

III. La fenomenología trascendental y los problemas del conocimiento posible, de la ciencia posible, de las objetividades y los mundos posibles

El camino necesario a todo conocimiento auténtico en el más elevado sentido, últimamente fundado o, lo que para nosotros significa lo mismo, el camino necesario al conocimiento «filosófico», pasa por el conocimiento de sí. Eso es lo que han intentado mostrar las lecciones anteriores. El enigma délfico, γνῶθι σεαυτόν, ha adquirido un nuevo significado. Hay un tipo de experiencia que a cualquiera que quiera llegar a ser filósofo le pone al descubierto su *ego cogito* absoluto, simplemente innegable, su subjetividad trascendental, pero que no posibilita inmediatamente la fundamentación de una ciencia filosófica de hechos. En segundo lugar, hay una intuición de esencias, una «intuición eidética», como también decimos. Ella está referida al universo de las posibilidades puramente egológicas y capta sus configuraciones generales de esencia y sus leyes de esencia en descripciones adecuadas, es decir, enteramente como necesidades apodícticas. Ella inaugura, como concluimos en la última lección, la primera de todas las filosofías, la fenomenología trascendental. Apenas ahora nos beneficiamos de las mostraciones ejemplares de los hechos egológicos que hemos llevado a cabo en la lección anterior[16]. Y no necesitamos atarnos más a la huidiza esfera de la presencia; podemos igualmente pasar a la esfera del recuerdo, así como también a la fantasía que se modifica libremente. Pues ahora se trata solamente de posibilidades puras y no de la existencia fáctica de las vivencias respectivas; no se trata del *ego cogito* fáctico, sino del yo posible, la conciencia posible, las objetividades intencionales posibles, y se trata de contemplar, en tales posibilidades claras, formas de esencia y leyes de esencia apodícticamente evidentes en una generalización puramente intuitiva, y de expresarlas adecuadamente.

Aquí no se necesita buscar mucho. Todo aquello que se da en /331/ la orientación hacia las posibilidades puras es una generalidad de esencia, si

16. Se refiere a la Segunda Conferencia (N. del E.).

en efecto las posibilidades se mantienen puras de co-posiciones de facticidades. Por ende, si describimos lo que caracteriza a la percepción y lo percibido como tal, al recuerdo y lo recordado como tal, a la figuración y a la figuración de algo figurado, a la designación de algo designado, etc., si lo describimos según el qué típico que atraviesa la variación de las posibilidades puras, entonces hemos llevado a cabo descripciones de esencias. Así también cuando de modo más especial describimos puramente, digamos, la percepción cósico-espacial y sus cosas espaciales puramente como su objeto intencional y según su tipología pura, de tal modo que al mismo tiempo seguimos el rastro de la tipología cambiante de la percepción y lo percibido como tal, que pertenece a una cosa *idéntica* posible. De modo semejante, pues, a como hicimos en la lección anterior con el vínculo ahora irrelevante a la facticidad de la autopercepción. Obtenemos entonces las multiplicidades típicas de las apariciones, los modos de donación de una cosa mediante aspectos en referencia a cinestesias, la multiplicidad de las orientaciones, las distinciones de cosa cercana, cosa lejana, horizonte, etc.

Sin embargo, ahora también reconocemos que aquí impera un apriori infinitamente rico en contenido, que toda esta tipología es una tipología apriórica. Esto significa que no es pensable una cosa espacial como objeto de una percepción posible, y luego como objeto de una intuición posible en general, sin que se someta a esta tipología de los modos de aparición en todas sus asombrosas formas de conexión sistemática: ni un Dios podría intuir una cosa corpórea de otro modo que conforme a esta tipología de las perspectivas, de las orientaciones, etc. Se trata por ende de condiciones de posibilidad apriórícas de la experiencia cósico-espacial, de un apriori apodíctico y puramente descriptivo.

Pero estos son meros ejemplos. Resulta claro que ha de valer lo mismo dondequiera que atisbemos en el reino de las posibilidades puramente egológicas. Resulta así, por consiguiente, la tarea de una descripción universal apriórica de la subjetividad trascendental posible en general, la cual pone de manifiesto sistemáticamente el universo de los tipos de esencia y leyes de esencia susceptibles de ser extraídos de la intuición eidética inmediata. Está claro que, con eso, estaría trazada /332/ la norma absoluta de todo discurso racional sobre la conciencia y lo consciente como tal y, en última instancia, sobre todas las posibles objetividades como objetividades de una experiencia posible, un conocimiento posible, una conciencia racional posible de cualquier tipo.

Con no poco asombro observa uno, penetrando paulatinamente en este reino de la conciencia pura y de la pura subjetividad en general, cuán grandes, incluso cuán imponentemente múltiples son los lazos fijos que este «apriori innato», por decirlo así, impone a la subjetividad trascen-

dental, e impone por ello también a todos los objetos posibles que para un yo en general hayan de poder ser intencionales. No son lazos aislados y ocasionales; lo dominan todo, conciernen a todo lo que aquí entra en escena sin excepción, al contenido total de toda realidad efectiva, porque ésta entra en la posibilidad con este contenido total. Conciernen asimismo a la conciencia pasiva que se desarrolla sin participación activa del yo, conciernen no menos a todas las formas de la actividad posible, a los actos simples y a los que se fusionan sintéticamente, y a los modos como a través de tales actos y síntesis de actos se constituyen siempre nuevas objetividades intencionales, por ejemplo, las formaciones teóricas o los nexos de finalidades de la esfera ético-práctica.

La plétora de las intelecciones inmediatas de esencia es tan grande que la tarea parece en un inicio desmesurada. La investigación amenaza desintegrarse en análisis y constataciones inconexos. Sin embargo, no faltan desde el inicio hilos conductores sistemáticos, primero para grupos de problemas conexos singulares. Instintivamente se le ofrece ya al principiante, como directiva, la identidad fija del objeto intencional. Así, uno retiene idealmente un objeto ejemplar y deja que los modos de conciencia posibles para él <se> modifiquen, una vez lo deja ser intuido, luego representado de modo vacío, indicado de modo simbólico, representado en imagen, lo deja explicitarse en estados de cosas atributivos, lo deja entrar en relaciones con otros objetos, etc.

a) Toma uno, digamos, el objeto ejemplar como ejemplo de cualquier objeto en general, lo deja, por ende, /333/ variarse de modo enteramente libre como objeto intencional y capta justamente las formas de esencia simples y sintéticas más generales de la conciencia posible, que pertenecen esencialmente a un objeto en general: intuición en general, representación vacía en general, conciencia signitiva en general, conciencia explicitante, coleccionante, relacionante y demás formas de conciencia en general. Se estudia entonces sistemáticamente para cada forma general semejante las necesidades esenciales por todos los lados, por el del *cogito*, por el del *cogitatum* y por el del yo mismo. Se investiga también las referencias esenciales mutuas de estas diversas formas.

b) Luego se restringe el objeto intencional a un tipo genérico, a una generalidad suprema, como cosa material espacial, ser orgánico, animal, ser humano, comunidad personal, etc., y se observa ahora cómo en el marco formal de la tipología esencial más general surgen correspondientes particularidades esenciales. Uno estudia por ende las asombrosas legalidades aprióricas, sin las cuales no son experimentables y no son pensables los objetos de tales *regiones genéricas*. Esto ofrece, por lo menos, líneas de una investigación ordenada. Mas sólo en el progreso se separan

claramente las grandes disciplinas, esto es, los grupos de problemas que necesariamente hay que segregar unos de otros, junto con la separación de los niveles universales que pertenecen de modo esencialmente propio a una subjetividad trascendental como tal.

Así pues, finalmente se destacan las distinciones más universales, que determinan la más alta sistematización de la investigación. Naturalmente, todas las investigaciones se mueven en el *primer campo de conciencia*, el que la reflexión fenomenológica alcanza y que es lo único que se ve en un comienzo: a saber, en el *campo del tiempo inmanente*, como la forma universal en la cual las vivencias del primer nivel de reflexión tienen su lugar y orden permanente, su determinada extensión temporal. Sólo más tarde repara uno en que toda vivencia semejante, por ejemplo un percibir, juzgar, inferir, ansiar, etc., que se extiende a través de una extensión temporal, sólo es y es posible, como todo así como en todas las fases temporales, en cuanto generándose en forma de modos de aparición temporales que se mudan continuamente, en permanente cambio de orientación temporal según el ahora, el «recién sido», el pasado lejano, etc. Emerge así la idea necesaria de una fenomenología propia /334/ de la conciencia originaria del tiempo y del esclarecimiento de la intencionalidad más interna, en la cual según una rígida regularidad esencial genética, se constituyen de modo semejante todas y cada una de las vivencias como unidades en el tiempo inmanente, y en cuanto duraderas[17]. Evidentemente esta disciplina responde por sí misma.

Si consideramos luego la fenomenología de la esfera inmanente del tiempo, ahora caracterizada como nivel más elevado, entonces se dan aquí las grandes distinciones: 1) la fenomenología relativamente pobre de los datos sensibles (en sus «campos de los sentidos»), 2) la fenomenología infinitamente rica de la intencionalidad. En ésta, empero, la distinción que domina todo: *en primer lugar* la teoría de las estructuras esenciales más generales, que en su generalidad son previas a todas las cuestiones que se relacionen con la verdad y la evidencia; *en segundo lugar* el nivel más elevado, que justamente concierne a estos problemas de razón, esto es, la fenomenología de la razón y sus grandes disciplinas particulares.

/267/ Para la caracterización de la significación y de la esencia de la distinción acabada de mencionar, que es la que más cerca se encuentra de nuestros intereses filosóficos, echemos algunas miradas a la *teoría tradicional del conocimiento trascendental* en su relación con nuestra fenomenología trascendental. Si esta teoría del conocimiento se designa como «trascendental», ella expresa con ello su referencia al problema de

17. Adición posterior de Husserl: «y con ello como extendidas a través de un tiempo».

la *trascendencia*. Más exacta es la pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento, en lo más alto el conocimiento científico, de un mundo trascendente? ¿Y qué sentido puede tener un mundo que es conocido en nuestras ciencias objetivas?

El problema se origina en la actitud natural y en ella se sigue manejando. Como ser humano natural me hallo en el mundo como miembro suyo y al mismo tiempo <como> experimentándolo y conociéndolo científicamente. Ahora me digo: todo lo que está ahí para mí, está ahí para mí gracias a mi conciencia cognoscente, todo lo que conozco es algo conocido de mi conocer, es algo experimentado, y sobre la base de mi experiencia, pensado, teorizado, fundamentado como científicamente verdadero. El experimentar es mi vivenciar, y lo experimentado lo tengo solamente como intencional en esta vivencia experimentante. Sin esto no tendría para todo mi pensar ningún sustrato. Pero el pensar es de nuevo mi pensar, yo construyo conceptos y proposiciones, conecto las proposiciones en inferencias, en teorías. Con ello ejecuto una /268/ conciencia de nivel superior, en la cual lo experimentado en el nivel más bajo de mi conciencia experimentante adquiere sus nuevas determinaciones de pensamiento.

Si además distingo en ello entre experiencia normal e ilusoria, entonces lo que caracteriza a la una y a la otra es asunto de mis propios actos diferenciadores, y los caracteres son caracteres que comparecen ellos mismos en el ámbito de mi conciencia. De igual manera sucede si en un nivel más elevado distingo el pensamiento evidente y el no evidente, el pensamiento necesario *a priori* y el contrasentido *a priori*, o el empíricamente correcto y el reprobable. Evidencia, necesidad intelectual, absurdidad, etc., <son> todos ellos caracteres que comparecen ellos mismos en mi conciencia. Y finalmente el «real y verdadero», el «así es necesariamente», etc., que yo atribuyo a mi objeto intencional al término de mi empeño cognoscitivo, al término de mi fundamentación evidenciadora, ¿qué otra cosa significa sino un suceso en el marco de mi conciencia? En consecuencia, sólo como algo consciente de mi conciencia, como algo conocido de mi conocer[18], hay para mí lo que puede en cada caso haber para mí, y vale para mí lo que en cada caso puede valer para mí. Así, por ejemplo, un mundo verdadero y unas ciencias rigurosas. En esto se verá ahora el gran problema.

Que yo esté seguro de mi interioridad de conciencia, primero en el «yo pienso» de la evidencia cartesiana; que luego, siguiendo normas lógicas en el interior de esta esfera, salga más allá de lo inmediato y adquiera ciencia, eso es comprensible. Pero ¿cómo puede nunca adquirir signifi-

18. Adición posterior de Husserl: «También algo valioso de mi valorar».

cación objetiva este juego de la subjetividad que permanece puramente consigo misma, y en ella precisamente el juego de las necesidades lógicas, de estas presuntas normas del conocimiento objetivamente válido? ¿O qué sentido debe tener esta significación objetiva en esta situación, qué sentido el mundo científicamente conocido como tal? ¿Acaso sólo el de un mundo humano de apariencias para cosas en sí completamente incognoscibles? Es, como es fácil de ver, y sólo más finamente detallado, el problema que ya surgió en el escepticismo antiguo en la forma de aquella paradoja genial que bajo el nombre /269/ de Gorgias ha sido transmitida como el segundo de sus tristemente célebres argumentos[19].

Tomemos alguna distancia de esa problemática y saquemos provecho del método de la reducción fenomenológica y de la auténtica actitud trascendental que ella posibilita. Saquemos sobre todo provecho de la ciencia fenomenológica que se inaugura con esta actitud, la cual gobierna con leyes esenciales el universo de la conciencia posible en general, de un *ego* posible en general, leyes que se sacan de la intuición inmediata, adecuada, apodícticamente evidente.

Planteamos ahora la pregunta: *¿Quién* es, pues, este yo, para el cual todas y cada una de las cosas, y en especial todo el mundo objetivamente verdadero es objeto de conciencia? Yo, este ser humano natural, he iniciado hace un momento la deliberación escéptica, me había hallado a mí mismo de modo consciente y aceptado como miembro de este mundo, y había enunciado: todo mundo, todo mundo experimentado y conocido de modo verdaderamente científico, es algo consciente para mi conciencia. Y de ese modo había planteado también el problema trascendental bajo la forma: «¿Cómo puedo salir fuera de mi subjetividad de conciencia?». ¿Cómo mi conciencia subjetiva habrá de adquirir significado objetivo? Pero ¿no soy yo como ser humano natural, como miembro del mundo, que vive en el espacio y tiene fuera de sí otras cosas y animales con los cuales está causalmente entrelazado – no soy yo, como todo ello, algo experimentado en mi experiencia y algo pensado en mi pensamiento?

¿No es acaso mi experiencia continuada del mundo aquello por lo cual el mundo e –incluido en él– mi pertenencia como ser humano a este mundo, tiene para mí sentido y validez, tiene para mí el sentido intuitivo e intelectual determinado así y asá, y su certeza y validez? ¿Quién es, repito, el yo para quien están ahí todas y cada una de las cosas? ¿Qué suerte de conciencia del yo es, y qué suerte de conocimiento del yo, en el que todas y cada una de las cosas son conscientes y conocidas? Para nosotros la respuesta ya está dada. Obviamente, no el yo natural, sino el trascendental. La

19. Cf. *Gorgias*, Fragmento B 3 (N. del E.).

reducción fenomenológica y su epojé me elevan a una posición de observación en la que me capto como el yo absoluto y último, como *el* yo para el cual todo sin excepción es /270/ objeto intencional. Y *la* conciencia, la única de la cual puede hablarse aquí, en la cual todo sin excepción es algo consciente, es obviamente el *cogito* absoluto, en cuya ejecución activa o vivenciar pasivo yo soy justamente el ego absoluto. Pues yo soy solamente como *cogitans* y como tal referido a *cogitata*. Yo, el ego absoluto, soy el que en mis múltiples vivencias de conciencia, en mis pasiones y acciones, rinde las daciones de sentido a través de las cuales todo lo que ahí está para mí, y tal como está ahí para mí, justamente está ahí. Y este ahí-para-mí quiere decir que comparece en mi ámbito intencional como algo en lo cual puedo poner mi atención o en que efectivamente la pongo, y <que> comparece como un algo de este sentido, en este o aquel modo de darse, modalidad de ser (como real, posible, presumible, etc.), en especial también comparece en el modo de algo visto o visto con intelección o <en el> modo de una apariencia engañosa, de una verdad o falsedad predicativa, y eventualmente comparece como algo que existe en sí, que yo podría experimentar aunque no lo experimente, etc.

Si ha ido uno tan lejos, no podrá menos que adherirse a esta *tesis*: «Todas las preguntas que puedan ser planteadas racionalmente al conocimiento como obra de la razón —con respecto al sujeto cognoscente, al acto cognitivo, a la objetividad del conocimiento— son, o bien preguntas fenomenológico-trascendentales, o bien preguntas oscuras, absurdas»*.

O sea, ante todo y en primer lugar, es evidente que el problema trascendental común, el que la teoría de conocimiento de estilo usual (también la kantiana) toma como <su> gran tarea resolver, es un problema absurdo. Pues, ¿qué sentido puede aún tener la pregunta de cómo es que la verdad alcanzada en la intencionalidad inmanente de mi conciencia (digamos, la engendrada y alcanzada en tales y cuales actos de pensamiento en una teorización de la física) podría adquirir un significado objetivo más allá de la conciencia? ¿Qué sentido puede tener una denominada «cosa en sí», que yace más allá de todo lo que se verifica o puede verificarse en mi conciencia, de lo que se ha establecido en mis fundamentaciones, con el sentido del ser-en-sí? Si es la *conciencia* la que *para mí* forja todas las significaciones posibles y especialmente las caracterizadas como «válidas», entonces el universo de la *conciencia* /271/ *absoluta posible* abarca

* Esta es una de las «tesis principales» de las Conferencias que, como Husserl indica en el último párrafo de la sección introductoria, se consignan en la sinopsis en lengua inglesa que el público oyente tuvo a su disposición. La transcripción hecha aquí, para el curso de «Introducción a la filosofía», no es literal. Véase la traducción al castellano del texto original de la tesis (en *Hua* XXXV, p. 370) en la presentación del texto (N. de los EE.).

el universo de todas las preguntas y respuestas con sentido, de todas las verdades con sentido y de las existencias verdaderas, de todo aquello, sin excepción, de lo que precisamente haya de poder hablar, incluso sólo como algo posible. El universo de las verdades que yo puedo buscar y encontrar (yo y un yo en general, en una generalidad de principio) no es en nada más amplio que el universo de ciertas operaciones intencionales eminentes que llevan el título de «fundamentación legítima». Así, pues, para mí y para un yo en general, simplemente no puede tener ningún sentido comprensible otra verdad (y ni siquiera la pregunta por el acuerdo o desacuerdo de estas otras verdades con mis verdades). Un afuera fuera del universo del sentido posible es un sinsentido, así como también lo es otra verdad (y otro ente verdadero) fuera del universo de aquella que ha adquirido o puede adquirir su dación de sentido en mi y su consecución en mis acciones.

En segundo lugar: Naturalmente nuestra opinión no puede ser la de que la teoría del conocimiento en general es un título vacío y no más bien un titulo para grandes y completamente peculiares problemas; en verdad, para los más grandes problemas que en general se plantean a la perspicacia humana. Lo que a cualquiera mueve, incluso a la filosofía trascendental extraviada, es la *falta de claridad*, que ya en la actitud natural se vuelve un tormento filosófico, sobre cómo se puede comprender la referencia, que permanece en la inmanencia de la conciencia, a objetos de conciencia, y en lo más alto la del conocimiento científico a objetos conocidos; qué es lo que ella propiamente significa; cómo es que la trascendencia que se constituye en el marco de la misma conciencia cognoscente, y el conocer mismo que ejecuta esta operación, se dejan esclarecer racionalmente. No se trata aquí manifiestamente de un problema especial o ligado acaso a hechos individuales. Concierne a todo objeto en general como objeto de conocimiento posible y a todo conocimiento en general como conocimiento de su objeto, y se particulariza para cada tipo de objeto y su posible conocimiento apropiado. Y finalmente /272/ concierne a toda conciencia en general como conciencia de algo. Pues toda conciencia puede finalmente, respecto de su objeto intencional, tener función cognoscitiva, y le pertenece en un sentido muy general el título de «conocimiento».

Así, nos vemos reconducidos finalmente al problema universal de la intencionalidad y al problema universal de la intencionalidad eminente a la que alude la palabra «razón», y a todo ello, empero, antes de toda facticidad, en la pura posibilidad. Incluso el *factum* del sujeto cognoscente es patentemente irrelevante. Aun si fingiera un yo, en tanto posibilidad pura, libre de facticidad, éste estaría esencialmente en la misma situación de sólo poder juzgar hasta donde alcanzara la intencionalidad de su conciencia; así, todo yo pensado como cognoscente se halla ante los mismos pro-

blemas trascendentales. En consecuencia, ha de verse ya de antemano que sólo puede tener sentido una *teoría del conocimiento* puramente apriórica *y cultivada en la forma de una teoría intuitiva de esencias*. A la pregunta de cómo ha de fundamentarse, cómo ha de comenzar, tenemos empero que responder, patentemente: si estamos en la oscuridad sobre la conciencia en cuanto conciencia, sobre el conocimiento en cuanto conocimiento, esto es, respecto de su intencionalidad, entonces obviamente debemos primero poner en claro justamente tales asuntos, estudiarlos a partir de su donación originaria, y precisamente respecto de su intencionalidad que pertenece sin duda a su propia esencia. Ella es <en> todas las formas lo desconocido; en todos sus niveles yacen niveles de operaciones cuyo sentido nos es tan extraño que incluso ya esta expresión de operar tiene su necesaria oscuridad. Pues por mucho que continuamente vivamos como yo viviente en *cogitationes* y continuamente conozcamos en sentido amplio o estrecho, en cuanto yo natural sabemos de todo lo demás o conocemos todo lo demás, salvo nuestro conocer. Tampoco la reflexión natural nos enseña a conocerlo, pues ella de inmediato entrelaza lo reflexivamente captado con conocimiento objetivo ulterior y su fruto resulta objetivo, por lo que justo aquello de que tratamos aquí permanece sin ser distinguido ni visto: lo esencialmente propio de la conciencia y su operación singular y sintética esencialmente propia. Ya la conciencia singular tiene su enigma, ya la conciencia más sencilla como mención de algo, /273/ ya esto nunca ha sido aclarado: cómo la objetividad intencional, en cuanto mentada en la conciencia singular, yace en ella, cómo se sitúa respecto del contenido ingrediente de la vivencia. Y con mayor razón el conocer que específicamente apunta-hacia, que apunta hacia la verdad y el ser verdadero, que los alcanza en la llamada evidencia y fundamentación, el conocer que conduce al ser verdadero como un ente verdadero en sí. ¿Qué aspecto tiene toda la vida intencional que se ejecuta aquí y en los tipos de conocimiento y los dominios de objetos particulares en formas particulares, según la actividad del yo, según sus estructuras esenciales, que nos podrían hacer comprensible la operación intencional a partir de sí misma?

Para ello se requiere, pues, de una reflexión, que ha de ser una reflexión puramente intuitiva. *Patentemente, no puede ser otra que aquella que la fenomenología enseña.* Pues sólo su método de reducción que pone entre paréntesis impide la introducción de mezclas adulteradoras en los contenidos intencionales, cosa que inevitablemente lleva a cabo la actitud cognoscitiva natural motivada por sus tomas de posición naturales. Pero si una vez se alcanza el suelo absoluto, y está el universo del yo y de la conciencia trascendentales en el campo visual del interés; si se ha dado el paso grande y decisivo de comprender que este campo entero es asequible a una in-

vestigación universal eidética y puramente descriptiva, entonces también es evidente que una investigación esencial omnilateral incluye aquí todos los problemas racionales cognoscitivos que puedan ser planteados, por la simple razón de que ellos son patentemente problemas esenciales que conciernen en exclusiva al sujeto cognoscente trascendentalmente puro y a la teleología inmanente de sus operaciones racionales intencionales. Pero este yo y su teleología no es un yo en sí mitológicamente construido, sino lo dado con sobriedad intuitiva en la actitud fenomenológica y que se encuentra a disposición de la descripción esencial.

En resumidas cuentas, todo el planteamiento de la cuestión está dirigido a una teoría del conocimiento auténtica, y a ninguna otra cosa más que a una comprensión esclarecedora del conocimiento posible. Esto se lleva a cabo, empero, /274/ necesariamente en el marco de una comprensión esclarecedora universal de la subjetividad trascendental plena, según todas sus operaciones de conciencia. La comprensión esclarecedora es, sin embargo, la forma más elevada pensable de la racionalidad, de la intelección a partir de intelecciones apodícticas de esencia en la esfera visible y descriptible en adecuación inmediata, la esfera del *ego cogito*[20].

La lucha que libra la fenomenología por su tipo de teoría del conocimiento como la única exigida, no es meramente una lucha contra toda teoría del conocimiento ingenua sobre suelo naturalista, sino también una *lucha contra toda teoría del conocimiento de meras generalidades*, contra toda teoría del conocimiento que especula dialécticamente sobre el conocimiento *desde arriba*, en lugar de conocerlo a él mismo según sus configuraciones intuitivas concretas y someterlo a una descripción de esencia adecuada. La teoría del conocimiento debe descender desde la altura de sus generalidades al fructífero βάθος* de la intuición fenomenológica de esencias inmediatamente adecuada.

Pero entonces el conocimiento no puede ser manejado como un título particular de una ciencia particular y, frente a él, la ciencia objetiva ser tratada por sí de manera separada. En la subjetividad trascendental no hay ninguna conciencia, hasta las configuraciones más bajas de la conciencia sensual, ni una conciencia de la esfera afectiva o de la voluntad, que no pertenezca al título necesariamente más vasto de conocimiento. Aquí no se puede y no se debe introducir cesura alguna, por más que, por así decir, el corazón del científico quiera adherirse al conocimiento en el sentido estric-

20. Anotación posterior de Husserl: «Este 'en adecuación inmediata' y esta descripción es un problema no bien tratado de este escrito». Ya que esta anotación se halla en la versión mecanográfica de las Conferencias de Londres, «este escrito» no se refiere al texto del curso.

* En griego: «profundidad», «abismo», «inmensidad». Husserl emplea este mismo término en el «Epílogo a mis *Ideas*»: cf. *Husserliana* V, p. 162 (N. de los EE.).

to de conocimiento racional objetivamente válido. *Una teoría del conocimiento realmente fructífera, dirigida a un verdadero esclarecimiento,* impulsa por necesidad siempre más lejos y *coincide finalmente con la ciencia universal de la subjetividad trascendental, esto es, con la fenomenología.*

Una teoría del conocimiento, pues, tampoco debe permanecer apegada, en el dominio de lo formal general, a /275/ investigaciones dirigidas a una aclaración del conocimiento racional en general, de la verdad en general, del ser verdadero en general. Más bien, a una teoría del conocimiento general, o a la más general, debe enlazarse toda una serie de disciplinas que tratan los *problemas racionales particulares* planteados desde cada una de las regiones objetivas que se delimitan *a priori.* Una región semejante designa, por ejemplo, la *naturaleza material,* y a ella corresponde una teoría particular de la razón cognoscente de la naturaleza. Del mismo modo se requiere de una fenomenología de la corporalidad, de una fenomenología de las personalidades, de la personalidad individual y de las asociaciones personales, una fenomenología de las formaciones culturales, etc. Cada género de objetividades que se aísla regionalmente tiene, en correspondencia con su forma genérica, sus modos esencialmente distintos de experiencia autodonadora; tiene su tipología particular respecto del modo como una objetividad semejante revela su sentido ontológico en una multiplicidad sistemática de experiencias concordantes posibles y como éstas lo constituyen en la conciencia en tal multiplicidad.

De esta manera, ya es, por ejemplo, una tarea enorme la de poner en claro en todas sus vertientes la constitución intuitiva de la cosa física de la naturaleza en el sistema de la conciencia experimentante posible, describir en conceptos de esencia en forma pertinente todos los modos de aparición *a priori* inherentes, los modos de darse en todas las correlaciones. A este contexto pertenecen todos los intrincados problemas puramente fenomenológicos que yacen tras el problema, muy tratado pero por principio oscuro, del origen psicológico de la representación del espacio. En su núcleo auténtico, son problemas de una comprensión esencial y no problemas empírico-psicológicos, mientras que lo que el experimento y la fisiología muestran aquí sobre la base de facticidades efectivas, sigue siendo, sin las intelecciones de esencia, una incomprensibilidad empírica.

/276/ En tercer lugar: Si uno se coloca con plena conciencia sobre el suelo del *ego cogito* y estudia con la absoluta ausencia de presupuestos exigida el universo de este ámbito de todas las daciones de sentido y posiciones de ser, entonces se comprende la marcha incesante de la filosofía moderna hacia una filosofía trascendental «inmanente» o, como también se dice, hacia un «idealismo» trascendental. No obstante, un idealismo que, por así decir, mata a golpes a la materia, que reputa a la naturaleza

experimentada como mera apariencia y reputa al ser anímico como el único verdadero, está *equivocado*, aunque no tan enteramente equivocado como el materialismo que reputa a lo psíquico como mera apariencia de lo físico en tanto lo único verdadero, y como una ilusión meramente subjetiva. Por otro lado, en el idealismo yace igualmente un oscuro estadio preliminar del trascendentalismo auténtico, así como en la psicología descriptiva basada puramente en la experiencia interna yace un oscuro estadio preliminar de la fenomenología.

En mi opinión, quien haya comprendido el pleno sentido del método fenomenológico y se haya asegurado en verdad de la esfera trascendental absoluta, no podrá finalmente sustraerse a la siguiente evidencia, que ya hemos expuesto: ningún objeto intencional es en el *cogito* respectivo un momento ingrediente; si muchos actos de conciencia llevan en sí de modo evidente el mismo objeto intencional, ellos no tienen en común un momento ingrediente. El objeto es su «polo» identificable: algo idealmente idéntico, que sólo tiene sentido como eso que es identificable. Pero uno no podrá sustraerse a la ulterior evidencia de que *también el verdadero ser* sólo tiene su sentido como el correlato de la intencionalidad particular de la razón, así pues, como una unidad ideal, esencialmente inseparable del yo y de la conciencia del yo. Se trata de algo mentado como tal de manera señalada, primero algo consistente en sí con evidencia, y luego evidentemente algo que en todo momento puede ser identificado de modo evidente. El ser verdadero, y especialmente, digamos, el ser verdadero de la naturaleza, no es algo segundo al lado del ser meramente intencional. Esto es válido aun cuando debamos distinguir entre la *naturaleza mentada* por nosotros ahora justo de tal modo e imperfectamente, bajo presunciones, y /277/ la *naturaleza misma*. En la experiencia, la misma cosa está dada como la misma en el cómo múltiple de la mención, en sentido cambiante y modos de aparición cambiantes, pero la naturaleza en sí misma, en contraste con todos los modos de darse imperfectos unilaterales, no es un absurdo más allá de toda conciencia en general y de toda posición cognoscitiva posible, por ejemplo sólo asequible en su ser en sí a un Dios e intuible adecuadamente sólo por él[21]. Sino que es una *idea* regulativa que emerge en el ego mismo y que puede ser constituida en todo momento, que prescribe la regla a un sistema de presunción legítima para experiencias y constataciones de experiencia siempre nuevas. Por lo demás, empero, este ser-en-sí de la idea misma como punto de identidad de intenciones es mentado y puesto sólo en una infinitud de intenciones idealmente concordantes.

21. Anotación posterior de Husserl: «Entonces sería en efecto la naturaleza para Dios por principio lo mismo que para nosotros: un dato hylético».

En su máxima generalidad, todo ser verdadero es algo ideal frente a la conciencia real en el sentido de ingrediente, pero es justo un polo esencialmente predelineado en ella misma. Esto vale para el ser empíricamente verdadero de la naturaleza, así como para el ser verdadero de los números en la serie numérica infinita. Se trata, por cierto, de objetividades constituidas de maneras fundamentalmente distintas, las unas dotadas con el sentido intencional del ser individual en la forma esencial espacio-temporal, las otras como esencialidades generales y, como tales, «supratemporales». Pero unidades intencionales y, como tales, *inseparables* de una subjetividad en la cual pueden ser cognoscibles lo son ellas como todos los objetos.

/334/ Por mucho que un conocimiento natural directamente orientado hacia un objeto pueda topar sólo con determinaciones de este objeto mismo, esto es, nunca con la subjetividad trascendental a la cual está por esencia referido, en tal medida subsiste precisamente, como enseña la reflexión fenomenológica, esta unión apriórica esencial. Así pues, ningún objeto es verdaderamente independiente, y justo de tal manera que los objetos esenciales (como los conceptos y proposiciones aprióricos) remiten retrospectivamente a subjetividades esencialmente posibles como sedes de su constitución posible, mientras que los objetos individuales sólo son pensables en relación con cualesquiera sujetos reales [*wirkliche*]; con sujetos reales [*wirkliche*] en cuya vida de conciencia fáctica son inherentes como posibilidades «reales» [*«reale»*] de conocimiento.

El único concreto absolutamente independiente que es pensable es, según ello, el ego absoluto, la subjetividad trascendental concreta, para la cual muy bien puede servir el nombre leibniziano de «mónada». /335/ Si uno recuerda aquí la definición de sustancia de Spinoza[22], entonces se observa inmediatamente que ella concuerda perfectamente con esta «mónada», pero también sólo con ella. Ella es la subjetividad para la cual es objeto todo lo demás que pueda decirse que es. Por otro lado, ella misma es cognoscible, y en experiencia originaria (la de la visión fenomenológica de sí misma) es experimentable para sí misma y solamente para sí. Su esencia apriórica es la de sólo poder ser en una vida de conciencia que no solamente corre, sino que está constituida para el yo *como* esta vida que corre con este contenido. El yo es esencialmente *para sí* objeto de experiencia posible y eventualmente de un conocimiento posible ulterior. *Sólo lo que* de este modo es relativo *a sí mismo*, estando cumplidas para sí mismo las condiciones de una experiencia y un conocimiento posibles, puede ser absoluto. Todo otro ente es subjetivo-relativo, pero no es él

22. Cf. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars. I, def. III (N. del E.).

mismo sujeto; presupone un sujeto constituyente y está encerrado en él como posibilidad del conocimiento, pero no es nada que sea en sí mismo y para sí mismo, justamente no es ningún absoluto.

/280/ Ahora bien, para terminar, todavía un complemento importante para la idea sistemática de una fenomenología trascendental. Una objeción debe habérseles impuesto ya hace largo rato. La teoría fenomenológica de esencias, que en las últimas consideraciones había justificado su significado metafísico, si bien metafísico inmanente, debe ser una teoría de esencias del ego, es decir, una egología. Pero si yo, el yo filosofante, voy más allá del propio ego, único dado a mí mismo absoluta e individualmente, e investigo el universo de las posibilidades puras de yo y de conciencia en general, entonces todas estas posibilidades son en efecto variaciones de mi ego fáctico, a no ser que intente pensarlas como posibles sujetos ajenos. Sin embargo, los sujetos ajenos son del tipo esencial sujetos fuera, espacialmente fuera de mí. Los sujetos ajenos, reales y posibles, comparecen en mi ámbito inmediato de posibilidad sólo como trascendencias, como miembros de un mundo objetivamente constituido, como /281/ unidades intencionales subjetivo-relativas de mi conocimiento posible. ¿No da esto como resultado una especie de *solipsismo eidético*?

De hecho, en un primer momento, la fenomenología que avanza sistemáticamente pondrá en marcha, en la elaboración de los problemas constitutivos, una suerte de solipsismo, pero de modo plenamente consciente. El esclarecimiento constitutivo de la naturaleza en el conocimiento de la naturaleza es un nivel inferior que ha de ser considerado por sí mismo para el esclarecimiento trascendental de la animalidad y la humanidad, y acaso para el esclarecimiento de las personalidades superiores y sus mundos culturales. La fenomenología fundará por ello primero, en el marco del ego[23], la fenomenología de la naturaleza en el conocimiento de la naturaleza; pero en ello partirá primero de la ficción[24] de que en el dominio del yo cognoscente no comparece nada de esencia animal, de que el mundo fenoménico es mera naturaleza[25]. El esclarecimiento trascendental del sentido verdadero de una naturaleza en general[26] da entonces como resultado que el ser de una naturaleza no puede significar otra cosa que cierto sistema intencional de polos, bien motivado en la respectiva subjetividad cognoscente, que es racionalmente identificable siempre de nuevo e idénticamente determinable en la evidencia empírica (así pues, claro está, en una evidencia siempre presuntiva).

23. Adición posterior de Husserl: «que excluye toda empatía».
24. Anotación posterior de Husserl: «No ficción, sino abstracción».
25. Adición posterior de Husserl: «centrada en torno a mi cuerpo».
26. Adición posterior de Husserl: «y de mi cuerpo en general».

Abandonemos ahora la ficción solipsista. Traemos, pues, al círculo de la consideración eidética la comparecencia en sí posible de «cuerpos ajenos». Ellos son cosas que no son experimentadas originariamente, como el propio cuerpo, como cuerpos; pero mediante una analogía típica con la propia corporalidad, ellos indican a análogos de todo lo que es co-dado *originaliter* de modo empíricamente regulado a una con mi propio cuerpo como mi vivenciar subjetivo. Así tiene lugar la llamada empatía: en el cuerpo ajeno se indica <una vida anímica ajena> como co-presente, en una indicación originaria, esto es, autodonadora. Indicación originaria no es, empero, percepción. Lo co-experimentado a la manera de la empatía no es para mí originariamente experimentable. A ello pertenece todo lo que caracteriza originariamente a la corporalidad intuitiva, /282/ y al yo y a la vida de yo que se enlaza con ella. Desde luego que con determinación imperfecta, precisamente hasta donde alcanza la indicación analogizante. Esta indicación en la especie propia de la «expresión» tiene, empero, su especie propia de constatación coherente y, con ello, de justificación.

En la *fenomenología de la empatía* se comprende el sentido y el derecho peculiar de la co-posición de lo anímico como perteneciente a la corporalidad que aparece; y se comprende que, en esta co-posición empírica como co-posición legítima tenga lugar la co-posición de un *ego cogito* ajeno, de una subjetividad trascendental ajena. Se comprende también que un objeto natural constituido para mí como polo ideal en mi subjetividad, lleve a la «expresión» a un segundo ego, a un sujeto existente por sí y que se vive originalmente a sí mismo y practica en sí mismo la intencionalidad, y ofrezca motivos para la posición legítima del mismo.

Un ego, una mónada, una subjetividad trascendental puede, pues, ser de tal modo que en el marco de su conciencia absoluta se exprese otro ego absoluto, que a través del tipo de expresión halle su constatación racional continua, y en correspondencia haya de ser puesto legítimamente como realidad [*Wirklichkeit*] existente. Pero es real [*wirklich*] conforme a su propio sentido, no en el mero modo de un cuerpo físico, de un mero polo intencional, sino precisamente en el modo de un ego, de un ser absoluto, que tiene vivencia de sí mismo y que es para sí mismo constituyente. Para mí, que experimento al otro no de modo originario, sino en la forma de la empatía presentificadora, indicadora, el otro es precisamente otro, *alter ego*, objeto, pero un objeto que no es meramente objeto, sino que es para sí mismo sujeto, del mismo modo que yo mismo, en una forma más originaria aún, soy sujeto y, al mismo tiempo, objeto para mí mismo.

Así pues, si en la conexión de mi vida de conciencia tengo un conocimiento de empatía racionalmente verificado, no soy un *solus ipse*, y el subjetivismo trascendental de la fenomenología no exige en modo alguno

un solipsismo semejante, sino que yo debo también, en actitud absoluta, ponerme a mí mismo como un yo que tiene un tú, y así en general, con fundamento, legítimamente, me pongo como un ego trascendental de una pluralidad de egos trascendentales coexistente conmigo. /283/ Esencialmente, sin embargo, toda pluralidad existente semejante tiene su forma de aparición (= forma de orientación) *necesaria*, y una forma de aparición cambiante en cada uno de estos egos singulares. Ella se puede exhibir siempre sólo bajo la forma *ego – alteri*. Yo tengo para mí la forma original ego, y cada uno de los demás la forma no original del *alter*. Para cada quien que para mí es un *alter*, soy yo un *alter*, mientras que él para sí es ego.

El absoluto al cual se reduce el mundo resulta una pluralidad absoluta de egos que aparecen unos a otros en esta forma orientada y que, más exactamente, sólo pueden aparecerse unos a otros mediante una naturaleza, expresándose en cuerpos en la naturaleza. La naturaleza es, para cada ego singular, una unidad de sus apariciones, un sistema polar de su subjetividad. Pero, a través del medio de la empatía, todo lo ideal, todo polo en general, que yo experimento, se vuelve identificable con el que experimenta otro. Así como la serie de los números es para mí una objetividad ideal y está primero referida a mí, a aquel que la piensa, pero es reconocible a través de la empatía como idénticamente la misma que también cualquier otro puede hallar al contar, así también la naturaleza que yo experimento es cognoscible como la misma que la naturaleza experimentada por otro, y todo esto es necesidad esencial sobre el suelo de mi ego originario. Precisamente la idealidad de la naturaleza, esto es, su mera existencia como polo ideal del conocimiento posible (y en cuanto semejante polo, inseparable de él), hace comprensible que la misma naturaleza pueda ser experimentable por muchos egos. Al mismo tiempo resulta claro: sólo si ella es constituida en cada ego en sistemas de apariciones correspondientes, puede ella posibilitar una comunidad de distintos sujetos absolutos (mónadas).

Así esclarece el subjetivismo trascendental la posibilidad del ser-el-uno-para-el-otro de una pluralidad de egos absolutos en la forma necesaria de la animalidad y de un mundo psicofísico constituido. Con ello al mismo tiempo esclarece la posibilidad del conocimiento intersubjetivo, pero también de la acción intersubjetiva, sobre todo de la acción personal en actos sociales, y así de la cultura social. A la inversa, a partir de aquí pueden extraerse conclusiones trascendentales retrospectivas, desde la asunción de una pluralidad coexistente de mónadas a las condiciones de posibilidad de esta coexistencia, a su necesaria referencia retrospectiva a uno y el mismo sistema polar postulado en común en todas ellas. /284/ Manifiestamente, la fenomenología misma es, como todo conocimiento

eidético[27], un bien común de todos los egos; ella es la[28] ciencia de lo que es «innato» a un ego como tal[29]. /335/

IV. La idea concreta de una lógica como teoría de la ciencia y el sistema de todas las ontologías. La meta concreta de la filosofía fenomenológica del futuro

La última conferencia se dedicó por entero a la profundización en la idea de la fenomenología y al contraste de la teoría fenomenológica de la razón que yace en ella con la teoría trascendental del conocimiento tradicional, con lo cual pudimos inmediatamente también caracterizar al /336/ idealismo fenomenológico <en comparación con> el idealismo trascendental común.

Pero se trata de nuevo de tirar de la rienda más enérgicamente, y de traer a la memoria nuevamente que somos filósofos en ciernes, que queríamos estar firmemente dirigidos a la meta ético-cognoscitiva más elevada, cuyo correlato es la «filosofía», esto es, una ciencia universal a partir de una justificación absoluta. Conforme a ello debemos llevar a término nuestra gran tarea, a saber, descubrir de manera apodícticamente constrictiva los caminos hacia tal filosofía, para poder entonces ponerla en marcha en cuanto sea posible. En ello nos guiamos por el *principio de la evidencia adecuada*, el que las primeras reflexiones nos habían brindado como principio necesario de un comienzo. <De ese modo> obtuvimos el auténtico *ego cogito* y el reino de las posibilidades esenciales puramente egológicas. Sin embargo, aquí obtuvimos simultáneamente, cierto que de manera inesperada, un comienzo efectivo, a saber, *una ciencia primera en sí*, que como ciencia puramente descriptiva de las esencias en cuanto adecuadamente dadas correspondía por entero a la idea guía de una justificación absoluta. Pero, ¿cuál es la situación ahora con ulteriores ciencias nuevas? ¿Se han abandonado al azar su hallazgo y su justificación? Y ¿puede esperarse para ellas un tipo igual de justificación? En tal caso todas las ciencias habrían de ser ciencias de esencia adecuadas.

Retomamos aquí nuestras meditaciones, y en un inicio comenzamos por convencernos de que en verdad no hemos abandonado los caminos que nos han sido trazados y que ya hemos avanzado un buen trecho. De hecho,

27. Adición posterior de Husserl: «aunque a menudo cultivada al principio y en un nivel inferior abstracto de modo solipsista conforme al poner-en-validez de los prójimos trascendentales».

28. Adición posterior de Husserl: «ahora intersubjetiva».

29. Adición posterior de Husserl: «según realidad y posibilidad. A ello pertenece también la posibilidad de otros, la posibilidad de una vida comunitaria activa con personas que funcionan socialmente, etc.».

en la última lección hemos probado que una fenomenología proseguida sistemáticamente alberga en sí el universo de todos los problemas de esencia que pueden ser planteados bajo el título de razón. Nos ha llegado a ser claro que la fenomenología descriptiva dirigida al apriori inmediato de la esfera trascendental debía alcanzar el conjunto de todas las leyes de esencia inmediatamente intelectivas del conocimiento racional y, por cierto, según todas las correlaciones de esencia (conocer intelectivo, verdad, ser verdadero). En relación con esto, sin embargo, parece evidente que la fenomenología no es filosofía primera meramente en el sentido externo, según el cual ella es la primera ciencia rigurosa con que nos topamos en nuestro camino, /337/ y acaso incluso una ciencia que por principio nada tendría que ver con las otras, que podrían llegar, como por casualidad, una tras otra a ser fundamentadas. Más bien, ella es, en efecto, como se ha mostrado, una teoría esencial de la razón, y en ello estriba el que albergue los principios de la justificación absoluta para todas las ciencias posibles, y que haga posibles, por tanto, a todas las ciencias como ciencias auténticas, como ciencias que pueden ser justificadas absolutamente. De ese modo, la fenomenología alcanza, en un sentido totalmente señalado, el puesto de filosofía primera, o sea, como teoría normativa universal; o sea, como teoría de los principios de la justificación absoluta para todas las ciencias posibles.

Ahora bien, esto requiere una comprensión más profunda. Ante todo, sentimos que en este discurso el concepto de justificación absoluta experimenta un desplazamiento. Como concepto conductor del comienzo habíamos adquirido el concepto de justificación mediante intuición adecuada (y entendiendo por tal la autodonación absoluta, sin reservas), que para el comienzo equivale a la justificación absoluta. En la fenomenología trascendental conformada a este ideal, tenemos empero una ciencia a cuyo círculo propio de tareas pertenece el poner de manifiesto la idea de la razón en general y todas sus especies de razón particulares, esto es, todas las especies y configuraciones regionales de la evidencia legitimadora y la fundamentación evidente, y aclararlas perfectamente en el marco de la intuición adecuada según momentos de esencia y leyes de esencia.

En la fenomenología, pues, viene a ser tema de investigación, así como todo tipo de conocimiento posible, también el ideal mismo de conocimiento que guía su propia edificación. En el marco del ver adecuado ella investiga reflexivamente la esencia general del conocimiento adecuado y de las fundamentaciones que legitiman a través de él. Por otro lado, empero, el conocimiento adecuado no es la única especie de conocimiento. El fenomenólogo muestra también otras especies de evidencias y de fundamentaciones; esclarece cada una según su esencia peculiar y según todas las correlaciones; prueba, pues, también cómo el tipo de evidencia

y el tipo de objeto están referidos el uno al otro esencialmente, cómo no a cualquier objetividad puede prescribirse conforme a su sentido propio una evidencia cualquiera, cómo por ello los tipos de fundamentación se diferencian necesariamente según /338/ dominios objetivos posibles, etc. Por ende, tal como se decide en el último foro concebible, el de la fenomenología, sería un error fundamental normalizar de igual manera todos los conocimientos con un ideal de conocimiento ingenuamente introducido desde fuera y además nunca radicalmente aclarado, y querer manejar este ideal, cualquiera que sea, como *el* uno y el único que marca la pauta. Los procesos de conciencia que se co-pertenecen cognoscitivamente, los del apuntar judicativo y el correspondiente acertar (o fallar), tienen su firme tipología esencial *a priori*, y cada uno de esos diferentes tipos da a los conceptos de corrección, verdad, ser verdadero, un sentido normativo propio para esferas de conocimiento propias.

Si hemos alcanzado, pues, el nivel de la fenomenología, entonces ya no podemos caer en los errores del tipo de los empirismos y racionalismos tradicionales, y especialmente no en el error que aquí está en cuestión, el que codetermina la marcha de pensamiento que sigue Descartes en las *Meditationes*; a saber, el error de querer pensar como sigue: la norma de toda cientificidad auténtica debe residir en la evidencia absolutamente adecuada, en el sentido de que toda ciencia auténtica debería ser una ciencia de esencias verdaderamente adecuada[30], como la fenomenología misma. Todo conocimiento extraído de la evidencia efectiva tiene un derecho; y donde la evidencia tiene sus gradaciones y niveles, donde los procesos de consecución de la fundamentación dirigidos a la verdad y al ser verdadero tienen sus modalidades esenciales de aproximación bajo la guía de una idea regulativa intuida, como es el caso en el conocimiento de la naturaleza, todo esto forma parte del contenido de ese derecho.

Y, sin embargo, también pervive un derecho inviolable para la exigencia ideal de una justificación absoluta de todo conocimiento, como una justificación a partir de fuentes de evidencia adecuada, absolutamente autodonadora; sigue conservándose la exigencia que domina toda la marcha de nuestro pensamiento, según la cual ninguna evidencia, ninguna fundamentación que no haya probado su derecho en el foro de la evidencia absolutamente adecuada, podría valer como justificada de modo último. Con ello, manifiestamente, sólo se puede querer decir lo siguiente: tomando la delantera respecto de todo otro conocer, una fenomenología /339/ trascendental debe traer las formas esenciales de la razón a un conocimiento adecuado,

30. Modificación posterior de Husserl a «ciencia de esencias (...) adecuada»: «ciencia (...) apodíctica».

por todas partes concreto. Estas formas puestas de manifiesto en pureza adecuada y última comprensibilidad, las configuraciones de esencia y las leyes de un proceder racional posible en general, tienen la tarea necesaria de fungir como normas absolutas de todo conocer que efectivamente haya de ponerse en juego. En consecuencia, un conocimiento no está absolutamente justificado de antemano, y su justificación no se llama justificación absoluta, mientras no sea referido retrospectivamente a las configuraciones de esencia y las leyes de esencia, a las cuales remite por su tipo y que están descritas y captadas adecuadamente en la fenomenología; en otras palabras: «justificación» es, en primer término, toda fundamentación llevada a cabo ingenuamente en su evidencia ingenuamente activada. Pero toda justificación ingenua requiere ella misma nuevamente una justificación, una justificación reflexiva y de principio de su autenticidad, y de consuno con esto requiere una comprensión más profunda de la esencia de principio de su rendimiento; y en ello radica el que requiera la referencia retrospectiva a la fenomenología, al *ego* absoluto y sus nexos de principio. Aquí manan las fuentes últimas de todo derecho y de toda verdad, de todo ser.

Precisamente el conocimiento adecuado muestra su singular primacía con respecto a todos los demás conocimientos, y la fenomenología vinculada al marco de tal adecuación (y, lo que es equivalente, al del ego absoluto) muestra su posición y función singulares frente a todas las demás ciencias en que todas ellas sólo a través de ella, de la fenomenología, pueden llegar a ser ciencias absolutamente justificadas, en último sentido «estrictas» o filosóficas. Ella es, por ende, la ciencia de todos los métodos del conocimiento y de la ciencia de rigor último.

Sin embargo, la necesidad de esta función normativa debe ser primero mostrada. ¿Por qué, pues, no basta, se preguntarán ustedes, con activar la evidencia en simple entrega a las cosas, por así decirlo ingenuamente? ¿Para qué todavía una normalización y una justificación posteriores de la evidencia activada, a partir de principios esenciales generales de la evidencia? ¿Para qué recurrir a una fenomenología, la cual extrae dichos principios de una intuición adecuada y los hace comprensibles en última instancia a partir de los nexos universales de la conciencia?

Además, ¿no se asemeja aquí la fenomenología a Münchhausen, /340 que se saca a sí mismo del pantano tirando de su propia coleta? Ella tendría que justificar sus modos de conocimiento adecuados mediante el recurso a principios que ella misma (y, en su sistema, muy tarde) pone de manifiesto. Aquí hay un círculo y un regreso infinito.

Pero habría que preguntar, para enlazar inmediatamente con este punto, si no sería mejor utilizar, en lugar de estas despectivas expresiones valorativas, otras menos gravadas. Hablemos mejor y con toda legitimidad

de una referencia retrospectiva teórica y normativa de la fenomenología a sí misma, que la caracteriza y destaca justamente como filosofía primera. Naturalmente, una teoría esencial del yo y de la conciencia del yo establece leyes bajo las cuales, en tanto hecho individual, se encuentran el mismo yo investigador del caso y su propio investigar, tanto en general como también con respecto al conocer. Y si la fenomenología se ocupa de la esencia del yo práctico, e incluido en él del yo que prácticamente conoce, y si ella obviamente muestra también a partir de fuentes últimas las leyes de esencia de la praxis cognoscitiva racional, como de toda praxis, entonces la referencia retrospectiva de las leyes de esencia del conocimiento adecuado, transformadas en normas prácticas racionales, al experimentar fenomenológico mismo, no puede ocasionar dificultad insoluble alguna. No quisiera detenerme en esto.

/292/ En verdad, para nosotros es más importante considerar a las ciencias fuera de la fenomenología y fundamentar nuestra muy audaz tesis según la cual solamente a través de una referencia retrospectiva metódica a la fenomenología (y en parte solamente a través de una implantación inmediata en ella), pueden ellas adquirir el rango de ciencias rigurosas, justificadas en última instancia.

/293/ Según la opinión general de los científicos, la filosofía trascendental es un apéndice curioso, altamente valorado por razones cosmovisionales, de las ciencias extratrascendentales, las que por su lado serían plenamente autónomas y estarían además llamadas a cimentar a todas las disciplinas filosóficas y a servirles de modelo merced al rigor que han adquirido por sí mismas. El investigador especializado como tal, en el círculo cerrado de los intereses de su disciplina, no necesita por ende preocuparse por la filosofía. Nosotros sostenemos aquí entonces la concepción estrictamente opuesta, pero no, por cierto, a favor de una filosofía cualquiera, sino a favor de la fenomenología trascendental como ciencia de la subjetividad absoluta; con ello la fenomenología sería ante todo considerada, como hasta ahora, como una ciencia de descripciones inmediatas, pero apriórícas.

Hagamos una reflexión. En la índole de todo trabajo de pensamiento científico está el no querer asentar ninguna proposición que no haya sido fundamentada de modo intelectivo, sea inmediata o mediatamente, mediante experiencia o inferencia. Pero de ningún modo se conforma con ello. La ciencia no quiere ser un conocimiento a partir de una fundamentación meramente ingenua, más bien exige el acompañamiento de una continua revisión y crítica de toda fundamentación realizada primero ingenuamente. Así, todo fundamentar científico llevado a cabo actualmente y todo el curso del pensamiento científico actual en el que la teoría se constituye científicamente, presenta entonces, de hecho, un doble estrato. La eviden-

cia, por así decir directa, la evidencia dirigida a las cosas, a las cosas y a los estados de cosas apresados de este o aquel modo, está continuamente acompañada de una conciencia crítica, que nosotros podríamos denominar, en su /294/ forma acabada, conciencia de la legitimidad normativa.

Surge, en forma originaria, directamente a partir de la crítica explícita de la evidencia ingenua y de las fundamentaciones llevadas a cabo en ella o, en forma secundaria, como repercusión de críticas anteriores semejantes, como conciencia, pues, de una certeza interna habitual de que, con estas fundamentaciones evidentes, estaría aquí «todo en orden» y de que ellas (como ya anteriormente probadas, o sobre la base de principios muy conocidos, y cosas por el estilo) en todo momento podrían llegar a ser de nuevo explícitamente legitimadas.

En esa medida, pues, el pensamiento de tipo científico es, *conforme a su intención dominante*, esencialmente distinto del natural-ingenuo. El científico está permanentemente dispuesto –y tanto más cuanto con mayor rigor científico proceda– a preguntar qué es lo efectiva y auténticamente observado en la observación en curso y qué es mera anticipación o comención procurada por el pensamiento; o, en el uso de sus términos conceptuales: qué sucede con el sentido general de ellos, si éste no se ha desplazado, cómo podría delimitarse con rigor y aclararse unívocamente con ejemplos; del mismo modo con todas las inferencias y en todos sus pasos: si ello efectivamente se sigue, esto es, si la evidencia es perfecta y si en la perfeccionada se constata que la conclusión efectivamente se confirma, etc. La fundamentación lisa y llanamente evidente, simple, llevada a cabo en la orientación de la mirada hacia las cosas, no basta, pues, a la ciencia. Se requiere, y por principio por todos lados, de una fundamentación de las fundamentaciones mismas, en la forma de una crítica reflexiva. Lo que aquí tiene lugar por todos lados bajo el título de crítica, es patentemente (dicho fenomenológicamente) un análisis intencional reflexivo que pone de manifiesto el alcance del logro que trae la plenitud y a la vez los excedentes de menciones que quedan sin plenificar.

Si miramos más de cerca, comprendemos ahora *la función metódica de todos los principios aprióricos* y, en consecuencia ulterior, de todas las ciencias apriócicas. Ellos sirven, una vez puestos de manifiesto, como medios auxiliares constantemente a disposición de la crítica forjadora de la cientificidad auténtica. Ellos posibilitan un tipo de ciencia productivo, el de la ciencia «exacta», de la ciencia a partir de principios. Cada apriori nos eleva por encima de lo accidental, de lo particular y lo fáctico, hasta el reino ideal /295/ de las posibilidades puras y las necesidades de esencia. Una vez visto con intelección y traído a disponibilidad habitual, vuelve dispensable la crítica explícita de todas las evidencias particulares que corresponden a

los tipos esenciales apriórícos. Sólo se requiere de una sola justificación del apriori de principio y, para el apriori deductivo, de una sola justificación de la deducción conforme a los principios de la deducción. Por otro lado, cada evidencia particular adquiere, en la conciencia de la referencia retrospectiva a un apriori correspondiente, la dignidad metódica superior de una necesidad de validez a partir de la mera y pura posibilidad.

De esta manera conocemos series enteras de ciencias apriórícas, que en parte son concebidas de antemano con vistas a esta meta, como ante todo la silogística formal y, en la Modernidad, la matemática de las probabilidades; y en parte han asumido esta función metódica y desde entonces le sirven admirablemente, como la aritmética, la geometría y el resto de las disciplinas matemáticas. En esta serie no hallamos, obviamente, puesto que todo el ejercicio científico tradicional se mantiene en la actitud natural, la ciencia apriórica del ego trascendental. Todas son ciencias apriórícas de *objetos* de la conciencia posible, pero no de la conciencia[31] misma como trascendentalmente constituyente. Esta contraposición tiene una permanente significación de principio. Si denominamos ontologías a todas las ciencias apriórícas en que la mirada se orienta de manera naturalmente directa, es decir, a las ciencias de todos los entes en el sentido natural, entonces todas las disciplinas apriórícas históricamente transmitidas son ontologías. Son, vistas más de cerca, de dos tipos: unas descubren el apriori que pertenece a la idea formalmente más universal de la objetividad en general (análisis, teoría de las multiplicidades), las otras se vinculan a la idea de la objetividad individual real [*real*], o a una categoría destacada de la realidad [*Realität*], a saber, a la idea de una naturaleza posible en general[32]. Aquí se incluyen la geometría y /296/ en general la ciencia apriórica del espacio y el tiempo y la mecánica apriórica, si se la delimita puramente. Todas estas ciencias quieren ser ciencia rigurosa y genuina. Lo serían si, por un lado, sus axiomas de principio hubieran satisfecho perfectamente la crítica reflexiva, y, por otro lado, si cada paso de inferencia deductiva contara con el respaldo de su principio formulado, que en sentido semejante tendría él mismo que poder ser plenamente justificado. Si una ciencia semejante, digamos por ejemplo la ciencia matemática, funge entonces como instrumento metódico de otras, acaso de las ciencias de la naturaleza, entonces ella les confiere a estas racionalidad de la fundamentación, y la «exactitud» de éstas llega precisamente hasta donde alcance tal «matematización».

Si, como filósofos, vamos hasta el final, hasta el límite ideal, tendríamos entonces como resultado una variación de una conocida doctrina kan-

31. Adición posterior de Husserl: «y del sujeto de conciencia».
32. Observación posterior de Husserl: «Habría que aludir todavía a la unidad de todas estas ontologías en una ontología universal del mundo».

tiana[33]: en una ciencia empírica podrá hallarse exactamente tanta «ciencia auténtica» cuanta capacidad tenga de justificar, de mostrar validez necesaria, sobre la base de ciencias aprióricas. Pero por lo que toca, entonces, a las ciencias aprióricas, cada una de tales ciencias está justificada en la medida –y sólo en esa medida es ciencia auténtica– en que pueda mostrar en la reflexión, a propósito de todo fundamentar que en un primer momento se haya activado de forma ingenua, principios apriórícos de crítica legitimadora para este mismo fundamentar. A título de ejemplo, toda conclusión obtenida por una matemática justificada con perfecto rigor, tendría que tener el respaldo de un principio de inferencia formulado, y debería legitimarse sólo por ello y no por una ulterior comprobación aislada de su evidencia.

Ello comporta, empero, lo siguiente: la ciencia «auténtica» es un ideal, una idea en el sentido kantiano, y exige una totalidad científicamente puesta de manifiesto de todo apriori en general; en otras palabras, ciencia auténtica exige un sistema universal de ciencias apriórícas, cuya justificación está retrospectivamente referida a sí misma. La crítica reflexiva en el interior de este sistema no debería toparse ya con ningún principio apriórico que no se haya establecido ya en el mismo sistema. Este apriori universal, sintéticamente unificado, sería la fuente ideal de todo método, sería /297/ en general y en todos lados el hacedor de la cientificidad rigurosa. Las ciencias «auténticas» se dividirían entonces en ciencias apriórícas y en aplicadas, empíricas, pero totalmente «explicativas» a partir de principios apriórícos y justificadoras de sí mismas. En todas las ciencias auténticas dominaría una racionalidad perfecta, esto es, la más grande pensable, en cuyo interior no quedaría ya espacio para algo incomprensible. Sólo el «*hic et nunc*» del hecho, que pertenece a todo lo empírico, sería el punto permanente de discontinuidad de la racionalidad de las ciencias empíricas: él es lo irracional, aquello que la ciencia del apriori no puede por principio racionalizar.

Una vez que hemos aclarado el ideal, aproximémonos a las ciencias más perfectas conocidas, a las ciencias matemáticas (matemática pura y ciencia matemática de la naturaleza). Ellas se jactan de su exactitud, y en todo caso están convencidas de tener que cuidar ellas mismas de la seguridad y perfeccionamiento de su rigor científico en su aislamiento especializado. Sin embargo, aquí nos llama la atención que ellas <se> acercan al ideal de exactitud esbozado sólo en una dirección y en alguna medida, y que buscan satisfacerlo solamente en esta única dirección de la que son conscientes desde hace largo tiempo; a saber, en la dirección de la teori-

33. Cf. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Prólogo (N. del E.).

zación deductiva. Muy de otro modo se comportan con la justificación de los conceptos fundamentales y los axiomas, cuya significación ha sido ignorada demasiado tiempo, o con su transformación crítica en axiomas perfectamente justificables. El afán apasionado por establecer aquí cimientos auténticos condujo, como es sabido, a intentos revolucionarios de reforma, que debieron haber tenido como consecuencia tajantes modificaciones del contenido de la ciencia misma. Pensamos aquí en la lucha en torno a la reforma de los conceptos geométricos y físicos fundamentales, y en la teoría de la relatividad de Einstein, pero también en la lucha en torno a la reconfiguración de los conceptos fundamentales del análisis puro (conjunto, /298/ número, continuo) y en las teorías revolucionarias de Brouwer y Weyl. La situación es altamente paradójica en la medida en que versa en efecto sobre lo axiomático, que pretende ser inteligido en evidencia apodíctica. Y de hecho, ¿quién se podría sustraer, por ejemplo, a la evidencia de los principios geométricos? Y sin embargo, la crítica reflexiva que se lleva a cabo científicamente con posterioridad exige nuevas conformaciones.

Cuando uno se acerca como fenomenólogo a los problemas de la investigación de los fundamentos de las ciencias objetivas, se tiene desde un principio una representación clara de lo único aunque por cierto también sobrecogedoramente grande– que aquí hace falta, si por lo menos en el futuro la situación hubiera de ser más favorable. Y, en verdad, debemos sobrepasar esta situación fáctica, sobrepasar las ciencias de esta clase, que con toda su asombrosa técnica teórica, y con sus no menos asombrosos resultados prácticos, no pueden conducir a ninguna justificación verdadera, a ninguna transparencia y claridad racionales. Estas ciencias enseñan, para recordar una expresión de Lotze, a calcular el mundo magníficamente, pero puesto que no se comprenden a sí mismas, tampoco comprenden el sentido del mundo que ellas calculan[34]. Y con estas oscuridades de principio de las ciencias relativamente más perfectas, las de la naturaleza, ¿no ha de guardar relación también ese naturalismo totalmente errado que hace a nuestra época tan impotente anímicamente, y la incapacidad de dar a las ciencias del espíritu su sitio y función correctos, sus correctos fundamentos e incluso sus correctos objetivos?

A nosotros nos resulta evidente, en todo caso, que el ser verdadero, el de cualquier ciencia concebible, tiene su ámbito original en la subjetividad trascendental y que toda región del ser, como por ejemplo la naturaleza (que funge como la más baja estructura del mundo), en un inicio y antes de toda teorización se exhibe con evidencia en la autodonación inmediata de la ex-

34. Cf. H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (*System der Philosophie*, primera parte), Leipzig ²1880, p. 608 (N. del E.).

periencia. La ciencia teórica es manifiestamente un nivel superior de rendimientos constitutivos; son rendimientos de la actividad racional, que sin embargo en su dación de sentido y en su derecho siguen dependiendo /299/ totalmente de los correspondientes rendimientos de la experiencia. ¿Cómo podría llegarse alguna vez a una formación de conceptos originariamente obtenida y que se justifique con conciencia crítica, si antes no se hubiera comprendido la operación constitutiva de las experiencias correspondientes, y si, en el marco de la intuición originaria y de la generalidad esencial de principio, esto es, mediante descripciones de esencias, no se hubiera investigado el proceso desde la primera formación de conceptos sensibles hasta la formación de los conceptos límites exactos?

En consecuencia, se debe estudiar primero la cosa preteórica como unidad intencional de la experiencia concordante, y puramente a partir de esta misma; lo cual implica también, naturalmente: sin dejarse determinar por prejuicios como los de la mera subjetividad de las cosas de los sentidos y sus cualidades meramente secundarias. En cuanto fenomenólogo, uno sabe de antemano que aquí en lo esencial no hay nada desdeñable que haya que hacer a un lado, que todo aquí tiene que tener su función dadora de sentido, la que co-determina el sentido de la cosa de la teoría científico-natural. Tras el estudio de todos los estratos sumamente complicados de la cosa de los sentidos, debe uno acceder a las preguntas fundamentales de la teorización y ante todo de la cuantificación, esto es, poner en claro cómo de lo fluyente sensible, con sus conceptos toscamente morfológicos de grande y pequeño, de gradaciones «continuas», de figura, etc., proceden los conceptos matemáticos exactos, o más bien, qué procesos dadores de sentido configuran aquí nuevos sentidos y conceptos, precisamente estos sentidos y conceptos cuantitativos. En suma, se trata aquí de problemas puramente fenomenológicos, problemas de un cierto estrato de la fenomenología trascendental, que conciernen a la objetivación en la forma de la sensibilidad pasiva, y en un nivel superior en la de una actividad matemática cuantificadora y constructiva.

Como fenomenólogo, se repara entonces en la obviedad de que la constitución de la *naturaleza* no es algo aislado, sino que está esencialmente referida a la constitución de la corporalidad como sistema de órganos de percepción, como portadora de las necesarias cinestesias y de los campos sensoriales, etc. Así, la constitución fenomenológica del mundo entero, con todos los tipos de objetividades, es, en general, una unidad íntimamente entrelazada, y todo comprender que ponga límites aquí, es sólo un comprender a medias. Pero también ha de tenerse en cuenta que las consideraciones esenciales no /300/ han de tener lugar en la mera orientación directa de la mirada a los objetos respectivos, en lo más bajo a los objetos en la

dación de sentido de la experiencia. Lo experimentado es precisamente lo experimentado de un experimentar y de un yo experimentante, que no es una nada, sino un yo que obra. Así, resulta claro finalmente que no se puede hacer alto en ninguna parte. Hasta donde discurra la unidad de los nexos de esencia y de las correlaciones esenciales, hasta allí depende el sentido del sentido, la esencia de la esencia, y así, sólo una fenomenología completa, que se desarrolla en todas direcciones, puede ser la fuente de todas las intelecciones completas, de todas las justificaciones omnilaterales y últimas. Idealmente hablando, ella alberga en sí el sistema de principios para el esclarecimiento, y hasta para la formación originaria de todos los conceptos y principios fundamentales. Sólo ella debe, pues, poner de manifiesto los medios metódicos para configurar todas las demás ciencias como ciencias a partir de una justificación última.

Es incluso evidente, en efecto, que ella no necesitaría meramente ejercer una crítica relativa a conceptos y ciencias que le fueran ofrecidos desde fuera, sino que en su desarrollo sistemático deben figurar por sí mismas todas las configuraciones cognoscitivas que se expresan en conceptos de principio. El apriori de la subjetividad absoluta, tomado plenamente y según todas las correlaciones, no es un apriori especial, sino que es el universo de todo apriori en general. A él pertenecen, por ende, también todos los conceptos fundamentales regionales que distinguen entre sí a las disciplinas ontológicas, conceptos como realidad individual o cosa (y las formas de la individualidad como espacio y tiempo), animalidad y ser humano, socialidad, cultura. Pensamos una fenomenología puramente descriptiva como referida a todo apriori inmediato en conexión sistemática; ella describe lo inmediatamente apresado, ella lo expresa, sólo que adecuadamente. Sin embargo, me quiere parecer que no hay fundamento alguno para hacer valer una separación formal entre la fenomenología trascendental y las distintas ciencias aprióricas. Pues todas las teorizaciones deductivas a partir de fundamentos evidentes inmediatos son, en efecto, sólo constructos complicados de la subjetividad trascendental. Según esto, yo veo en las ciencias apriórica sólo ramas a partir del sistema de raíces y tronco de la fenomenología descriptiva. La fenomenología plenamente tomada, pensada en su desarrollo ideal, /301/ no es, según esto, otra cosa que el sistema universal de todo apriori inmediato y mediato; ella es la *universitas* sintéticamente unitaria de todas las ciencias apriórica; pero *sólo* en esta conexión integral y que se racionaliza sistemáticamente en reciprocidad, es cada una de estas ciencias y esta entera *universitas* absolutamente racional, racional en el sentido más elevado pensable.

«Conocimiento» no es, claro está, meramente un *factum* trascendental posible, sino también un *factum* natural: un acontecimiento en el nivel hu-

mano y, en el nivel más bajo, en las almas animales sobre esta tierra, de cuya «naturaleza» se ocupa la psicología como ciencia de la experiencia y ciencia referida al mundo. Resulta claro, sin embargo, que todo lo que tenga que decir a propósito de lo efectivamente natural y lo empírico no concierne a la esencia del conocimiento, sino que la presupone. Es un contrasentido querer aprender de la psicología alguna cosa sobre la esencia del conocimiento, sobre la esencia del yo, de la conciencia y sus posibilidades y necesidades de esencia de la constitución intencional de objetividades, y lo es, por ende, querer aprender algo de ella acerca de la razón, no como una propiedad empírica del carácter, sino como un título para estructuras esenciales de la validez cognoscitiva; estructuras en las que discurren el apuntar y el acertar cognoscitivos, en las que puede tener lugar una dación de sentido teleológicamente ordenada bajo el *telos* «ser verdadero» y en que cada región de objetos puede experimentar su posible autodonación, su reconocimiento válido como existente y su determinación lógica.

Es un contrasentido querer experimentar desde la psicología aquello que hace comprensible el conocimiento en su sentido y validez, porque precisamente la comprensión buscada sólo puede ser, con sentido, conocimiento de esencia, y buscar algo semejante en lo empírico sería tan sabio como, digamos, querer extraer de la ciencia natural conocimiento aritmético u otros conocimientos matemáticos. Naturalmente que en la naturaleza hay números, magnitudes, figuras. Pero /302/ en la observación se puede constatar sólo dos planetas, pero no el número 2; empíricamente se puede constatar que hoy sucedió dos veces que dos cometas se hicieran visibles, pero no que 2 × 2 = 4. Pero esta «sabiduría» de una fundamentación de la lógica objetiva, y todavía más de la teoría del conocimiento, a través de la psicología es algo que se nos propone desde hace siglos.

Querer resolver los problemas trascendentales de cualquier clase mediante la psicología, que es una ciencia trascendente ella misma, y ante todo el que se suele denominar problema trascendental de la posibilidad de un conocimiento trascendente de la naturaleza y del mundo, no es más que una ingenuidad, que quiere resolver un problema cuyo sentido simplemente no comprende. De todo este pasar por alto el verdadero y auténtico sentido de los problemas –a los que en lo más íntimo aspira llegar toda nueva filosofía– y su carácter fundamental de problemas aprióricos de la subjetividad trascendental, nos cura, sin embargo, el método de la reducción trascendental y el conocimiento fundamental de que en esta subjetividad, apenas ahora puramente visible, está encerrado un campo infinito de estructuras esenciales aprióricas, en cuyo estudio todos los problemas racionales del conocimiento deben llegar a su exacta formulación y solución.

Precisamente con ello la fenomenología trascendental realiza a la vez de modo perfecto la idea originaria y como pretensión jamás extinguida de la *lógica* o teoría de la ciencia. Ella hace así realidad las *intenciones* de la dialéctica platónica. Pues ésa fue en efecto la idea originaria de la lógica; ella debía ser la teoría del método de la ciencia auténtica, que precede a todas las ciencias; de la ciencia auténtica, esto es, que puede ser absolutamente justificada conforme a sus principios. Por eso, su interés originario se dirigió a todas las vertientes correlativas; reflexionó sobre la esencia de la conciencia racional y de su operación racional, considera el producto logrado, el objeto conceptualmente pensado y la proposición judicativa, los principios de la verdad posible, de las inferencias verdaderas posibles, y enuncia proposiciones para objetos en general.

Pero ella elevó inútilmente sus grandes pretensiones de una teoría del método de todo conocimiento riguroso; por un lado, porque se esforzó en vano por hallar el camino desde las universalidades formales más generales hasta las particularidades regionales, y, por el otro /303/ lado, porque ella tuvo muy poco éxito en llegar a ser ella misma un conocimiento riguroso. Ella misma era casi la peor fundada de todas las ciencias serias, llenos como estaban sus conceptos y proposiciones fundamentales de oscuridades, por no hablar de sus sofocantes limitaciones. Ella era una ciencia enteramente dogmática, una ciencia que partía de la actitud natural. Precisamente como lógica ella no podía ser eso. En los afanes en torno a una fundación científica, sucumbió al contrasentido del psicologismo, manejó los problemas teórico-cognoscitivos, en vez de como los de una teoría trascendental de esencia de la subjetividad absoluta, más bien como problemas psicológicos y biológicos de los seres humanos en el mundo. El naturalismo empirista cayó incluso en el contrasentido de interpretar la lógica silogística como una disciplina psicológica. Históricamente, el conocimiento de este fracaso de la lógica universal, y los intentos a tientas por reformarla de tal modo que pudiera efectivamente comprenderse a sí misma y luego ayudar a la normalización, fueron las etapas del desarrollo de la nueva fenomenología.

Si de acuerdo con ello reivindicamos para la *fenomenología* esta gran posición de ser la teoría universal del método y la madre de todas las ciencias apriόricas, entonces también se le agrega naturalmente la importante tarea que ya Kant, a su manera y de modo estrechamente limitado, ha establecido en el conocido parágrafo sobre el hilo conductor sistemático para el hallazgo de todos los conceptos puros del entendimiento[35]. Se trata,

35. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 90ss (N. del E.).

así se nos presentaría a nosotros la tarea, de desarrollar en originalidad trascendental el sistema completo y ordenado de las regiones supremas del ser posible y, a partir de ahí, construir el sistema de todas las ciencias apriórica ordenadas y originalmente justificadas. Un «hilo conductor» ofrece en esta coyuntura el partir de la matemática formal como *mathesis universalis* y el descenso sistemático hacia la idea de la realidad individual y de un «mundo» individual, y hacia los niveles y diferenciaciones particulares necesarios que esta idea puede experimentar *a priori*. Se muestra de ese modo que la estructura formal fundamental del mundo fácticamente dado como una naturaleza psicofísica, un mundo que en niveles superiores /304/ se desarrolla hacia el mundo social y cultural, debe tener sus fundamentos trascendentales.

La concepción de una fenomenología trascendental como lógica es su concepción bajo el punto de vista normativo. Si se la toma por sí misma y como teoría pura, entonces es la ciencia de todas las posibilidades puras[36] y de las necesidades que las regulan, y con ello es la ciencia de todas las multiplicidades posibles, y referida a lo individual, a todos los mundos posibles y a todo sentido absoluto posible de mundos. En ello, la última *hyle* permanece libremente variable. La teoría es formal, referida a configuraciones puramente categoriales. Esto retrotrae a su concepción como monadología absoluta o como metafísica, pero meramente en actitud esencial, no de las mónadas fácticamente reales [*wirklichen*] y de los mundos fenoménicos que se constituyen con ellas, sino de mónadas posibles y de lo que les pertenece necesariamente, tanto en el sentido de ingrediente como en el sentido de ideal.

Así, por ejemplo, la «armonía» esencial de las mónadas, de sólo poder ser unas con otras y unas para otras a través de la constitución de un mundo común a todas ellas, como mundo que se constituye concordemente en cada una. En el nivel más elevado, brotan también en esta monadología, naturalmente, los problemas teológicos. Estos se conectan íntimamente con los problemas de un desarrollo que atraviesa el universo absoluto y que se manifiesta eventualmente en la historia de la humanidad; de un desarrollo que le da «sentido» al mundo en un sentido señalado, a saber, una dirección teleológica hacia la «idea del bien»[37], [38]

36. Adición posterior de Husserl: «de la subjetividad trascendental».

37. Así debe presentarse el mundo al hombre que delibera en «verdadera autopreservación» y ordena su vida dándose metas absolutas aquí se hallan los problemas de la irracionalidad (del destino, del pecado, de la falta de valor en todo mundo), y los de la «creencia racional» en un sentido del mundo como una creencia, bien entendida, esencialmente necesaria a pesar de todo .

38. Adición posterior de Husserl: «en lucha contra las esenciales irracionalidades del destino, la muerte, etc.».

/305/ Mediante el sentido lógico normativo de la fenomenología como filosofía primera se determinan todas las ciencias empíricas como ciencias segundas, ciencias dependientes de la fenomenología; a saber, dependientes *si* han de valer como rigurosas en última instancia, así pues, como filosofías. Exactitud en el sentido más estrecho es exactitud matemático-cuantitativa. Pero en un sentido más amplio es el apriori puro y universal, que hace «exacto», que da cumplimiento al impulso a la justificación última que yace originariamente en la idea de la ciencia. Si pudiéramos emplear la hermosa palabra «*mathesis*» en su sentido original más amplio, entonces podríamos decir que las ciencias empíricas se vuelven filosóficas a través de la matematización más perfecta pensable, mediante la cual la filosofía primera, la *mathesis* universal en el sentido más amplio, tendría a la mano todas las teorías puras de modo similar a como la matemática pura en el sentido corriente con respecto a la ciencia natural[39]. Pero, justamente de ese modo, todas las ciencias empíricas que han llegado a ser exactas tienen orden y conexión sistemática, transmitidos a través de la sistemática *a priori* de las regiones y sus disciplinas apriórícas.

Implicada en lo que acaba de exponerse está la metafísica del mundo fáctico o la constatación del sentido absoluto en el orden y unión de todo ser fáctico. Lo que la filosofía primera ha constatado en este respecto para todos los mundos posibles, halla aplicación en la determinación absoluta del sentido del *factum*.

Como observación importante quisiera todavía añadir que el esclarecimiento fenomenológico del sentido de las ciencias empíricas legítimas resuelve a la vez el problema de hasta qué punto puede haber una ciencia fáctica de la subjetividad trascendental. La respuesta reza: sólo en forma de ciencias de la experiencia trascendentalmente fundadas. Pues de acuerdo con su sentido absoluto, ellas expresan regulaciones de las subjetividades trascendentales fácticas; toda verdad empírica para cosas, por ejemplo, expresa, comprendida de modo equivalente y absoluto, una regla constitutiva /306/ para todos los sujetos trascendentales en comunicación unos con otros.

De acuerdo con nuestras caracterizaciones generales y realizadas bajo diversos puntos de vista de las metas posibles y necesarias de la fenomenología, podemos también formarnos una representación del futuro de la filosofía en el sentido de sus intenciones. En el presente hallamos, por razones históricas, que en verdad no carecen de un sentido teleológico, una *separación* entre la filosofía y las ciencias extrafilosóficas. Contemplada *sub specie aeterni* esta separación no puede mantenerse. La filosofía re-

39. Anotación posterior de Husserl: «*Mathesis universalissima*».

presenta la idea de un conocimiento absoluto, esto es, de un conocimiento de la última racionalidad concebible. Pero tal conocimiento, como se ha intentado mostrar, sólo es posible como un conocimiento universal, sólo en un universo de ciencias fenomenológicamente fundadas, con la gradación de filosofía primera y filosofía segunda. De ello se desprende claramente la tarea futura de la filosofía o, lo que es equivalente, la meta trazada a todo el futuro científico de la humanidad.

En primer lugar, como las tareas teóricas más inmediatas y las mayores que se nos plantean en general, me parece que debería contar ante todo la construcción sistemática de la fenomenología descriptiva que se halla en proceso. Lo valioso y lo decisivo residen aquí en el trabajo fenomenológico concreto, por cuanto todo su propósito, y necesariamente, está dirigido al sobrio trabajo en el campo de la intuición de esencias inmediata. Toda filosofía desde arriba, toda filosofía de barruntos geniales, se ha quedado por fuerza sin papel cuando hay un suelo de trabajo firme sobre el cual, aunque laboriosamente, puede uno sembrar y cosechar.

En lo que concierne a las *ciencias especiales*, siempre tendrá que haber tales ciencias, pero sólo por mor de la división del trabajo. Pero su separación por especialización no debe continuar manteniéndose. El trabajo fenomenológico y el científico especial se vincularán y en un estilo señalado tendrán que cooperar a la unidad de una función filosófica universal. Ambas partes se tenderán las manos, y sólo así se conferirá a las ciencias especiales la cientificidad más rigurosa, naturalmente en progresos paulatinos. Más aún, /307/ mientras todavía haya regiones del ser que no hayan sido sometidas a la investigación apriórica, la fenomenología <tendrá> que fundar estas disciplinas desde sí misma, y éstas crecerán desde el inicio ya con una clarificación radical y permanecerán firmemente enraizadas en el tronco materno. En mi opinión, en el futuro ideal cada investigador especial se sentirá tan en casa en la fenomenología, correspondientemente muy desarrollada, como el físico en la matemática. Pero ella será también la *casa materna común* en la que se congregarán todas las ciencias hermanadas; será el lugar de origen de una «metafísica» que, de modo rigurosamente científico en lo general, y a través del medio de las ciencias especiales en lo particular, nos abrirá el sentido del mundo.

KANT Y LA IDEA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL (1924)

TRADUCCIÓN DE TERESA PADILLA

Presentación

Agustín Serrano de Haro

Con unos pocos días de retraso sobre la fecha exacta del solemne aniversario tuvo lugar, en la Universidad de Friburgo, el 1 de mayo de 1924, la celebración del bicentenario del nacimiento de Kant. En tan señalada efemérides, Husserl pronunció la conferencia conmemorativa, a la que puso por título «Kant y la idea de la filosofía trascendental». Pero a lo largo de ese mismo año el filósofo volvió varias veces sobre el contenido de su exposición, lo revisó y amplió notablemente, con la intención de publicar una versión más profunda y rica en el *Anuario de Investigación Fenomenológica* –tal como el arranque mismo del texto hace patente–. Su propósito no llegó a cumplirse y el escrito permaneció inédito hasta su incorporación en calidad de «texto complementario» a la primera parte de *Filosofía primera (1923/24)* en el tomo VII de la serie *Husserliana*[1].

De muy pocos periodos de su larga actividad filosófica, ni siquiera de los iniciales, podría decirse que el filósofo de Halle, Gotinga y Friburgo no tuviera por interlocutor privilegiado al pensador de Königsberg. Pero en determinados momentos de su trayectoria creadora, como en la crisis personal e intelectual en torno a 1905, o en el período de redacción de *La crisis de las ciencias europeas*, y también, desde luego, en estas fechas precisas de los años veinte, esa presencia permanente de Kant, siempre entre la admiración enorme y la crítica filosófica nada liviana, cobró un relieve de especial significación. En el semestre de invierno 1923-1924 había impartido Husserl el monumental curso «Filosofía primera», cuyas 27 primeras lecciones contienen una «Historia crítica de las ideas»

1. *Husserliana* VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte* (ed. de Rudolf Boehm), Martinus Nijhoff, Den Haag 1956. Esta conferencia, que lleva por título *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* (1924), se encuentra en las pp. 230-287.

mientras que las 27 siguientes ofrecen la «Teoría de la reducción fenomenológica». La relación entre ambas partes no es, sin embargo, el nexo superficial que pudiera conjeturarse entre una pieza meramente histórica y otra sistemática. Si la historia entera del pensar filosófico se reconstruía aquí, por vez primera, como la búsqueda incesante de esa filosofía primera que sólo la fenomenología trascendental alcanza a satisfacer, la teoría de la reducción introducía, por su parte, la figura del filósofo principiante, que lo es en el seno de una meditación trasmitida, recibida, pero necesitada siempre de una renovación y una radicalización justamente acerca del principio del filosofar. El ciclo «histórico» de ese curso de lecciones que empezaba en Platón concluía de hecho con un breve apunte sobre «la crítica de la razón de Kant»; de modo que bien puede sugerirse que el tema desarrollado en la conferencia pública y en las ampliaciones posteriores revisaba el lugar especialísimo de Kant en esa continuidad discontinua de la filosofía primera perseguida sin cesar y que desembocaba en la reducción fenomenológica: «A él le corresponde el honor de progresar, con energía intelectual inaudita, de la idea al hecho teórico, y de haber hecho *surgir*, en la unión de sus tres inagotables obras fundamentales, la filosofía trascendental misma».

Conviene advertir, con todo, que la atención explícita al pensamiento de Kant se concentra en el principio y en el final de este largo escrito. En medio, en densas páginas sin nombres propios, únicamente importan la presentación del modo y la manera en que la meditación fenomenológica lleva a cabo un vuelco en la forma de pensar natural, y las razones por las que ella ha de proceder a este cambio de actitud; dicho con otras palabras, importa la exposición sumaria de cómo el análisis inmanente de la intencionalidad consuma el verdadero «giro copernicano» en la comprensión de la experiencia del mundo y en la teorización de la verdad científica. Por ese motivo, la descripción general de la actitud natural ofrece aquí numerosos matices de indudable interés. Y el esbozo de determinadas nociones fundamentales de la fenomenología madura resulta particularmente logrado. Tal ocurre, por ejemplo, con la insistencia en que toda la vida intencional es síntesis, síntesis permanente e infinita, o con la teoría de la reflexión como una peculiar escisión del yo, que el propio yo promueve y que adviene sobre su vida de conciencia primariamente arreflexiva.

El intento por comprender a Kant mejor de como él lo hizo a sí mismo, lema proveniente de este texto y que posteriormente se ha hecho más conocido en otras bocas, confiere una llamativa intensidad a estas páginas. Están atravesadas por el convencimiento de que la perspectiva trascendental no es un ingrediente accidental, más o menos atractivo, de

una u otra cosmovisión filosófica, con una u otra fecha de caducidad. Se trata más bien de una dimensión radical de la verdad intemporal y de la verdad histórica y de su mutua interdependencia, cuya pista ha perseguido desde siempre el pensar filosófico y que, sin embargo, no condena a una infinita repetición del fracaso.

PREFACIO

/230/ Tampoco nuestro anuario fenomenológico puede dejar de conmemorar el bicentenario del nacimiento de Immanuel Kant. Pues en el perfeccionamiento de principio que la fenomenología ha experimentado a lo largo de mi vida de trabajo, en el curso de su evolución de un método configurado de manera nueva para análisis originarios –así en su primera irrupción en *Investigaciones lógicas*– a una ciencia de nueva índole y autónoma en el sentido más estricto –la fenomenología pura o trascendental de mis *Ideas*–, se ha puesto de manifiesto un evidente parentesco esencial entre esta fenomenología y la filosofía trascendental de Kant. En realidad, mi adopción de la palabra kantiana «trascendental», pese a tanta lejanía en los presupuestos fundamentales, en los problemas directrices y en los métodos kantianos, se apoyaba desde un principio en la bien fundada convicción de que en esta nueva ciencia fundamental pueden replantearse (al menos en su formulación últimamente aclarada) todos los problemas con sentido que Kant y sus sucesores habían trabajado teóricamente bajo el título de «trascendentales». Si la nueva fenomenología se introducía a la vez como pieza inicial y como ciencia universal del método para una filosofía fenomenológica, con ello quedaba también dicho ya que una filosofía en general, de acuerdo con su sistema total, sólo podía adoptar la forma de una ciencia últimamente estricta como una filosofía trascendental universal, pero también sólo sobre la base /231/ de la fenomenología y en el método específicamente fenomenológico.

Aquí podrían ser útiles algunas aclaraciones.

En su primer nivel de desarrollo, en el que, por otra parte, han permanecido detenidos una serie de fenomenólogos, la fenomenología era un mero método de descripción puramente intuitiva, caracterizada ante todo por el radicalismo con el que intentaba responder a la exigencia de tomar todo «fenómeno» (todo «dato», todo lo inmediatamente hallado), esto es, todas y cada una de las cosas que podían caer bajo la mirada atenta de la conciencia, exactamente como se daban en ella, y de fijar sistemáticamente conceptos que pudieran describir todo lo dado como tal en el cómo de su darse: en conceptos estrictamente «descriptivos», en cuanto extraí-

dos de la «intuición pura» de estos mismos datos. Todas las menciones y modos de plantear los problemas que trascienden los dominios del darse puro estaban con ello desconectados por principio.

Cada uno de tales datos es dato para la subjetividad que dirige la mirada a él, que lo tiene en la conciencia dadora; esta conciencia en sus diversas configuraciones es a su vez ella misma un «fenómeno» en la reflexión que se dirige a ella. Dados están los objetos, y están dados *como* mentados en vacío o como existentes en persona, como simbólicamente señalados, como reproducidos en imagen, etc. Dado está un objeto –por ejemplo, un árbol como uno y el mismo– en múltiples modos de darse que transcurren en la unidad de una mirada de la conciencia y que son intuibles; como el mismo objeto, que una vez está dado señalado de forma indirecta, otra vez reproducido en imagen, la tercera vez de manera directamente intuitiva, una vez como sujeto de enunciados predicativos, la otra como objeto de una relación, etc. Dado está también el volverse atento del yo, dados están su mentar con certeza, su suponer, su dudar, afirmar y negar, dado todo sentido mentado en el cambio de tales modalidades de «tesis», etc.

La fenomenología comenzó con incansables exposiciones de todos los «fenómenos» subjetivos de este tipo, a los que, naturalmente, pertenecían también todos los fenómenos de validez, los fenómenos de la evidencia y la verificación y sus correlatos: la verdad, el ser verdadero, la corrección, etc. de toda clase y forma. La naturaleza como naturaleza intuitiva /232/, exactamente tal como está en cada caso percibida, con todos los caracteres subjetivos en los que está dada (y no sólo en los desconectados metódicamente como «meramente subjetivos» por los naturalistas), se convirtió de inmediato en un importante tema de descripciones fenomenológicas. El mundo ganó una amplitud infinita tan pronto como fue considerado el mundo efectivo de la vida, el mundo en el cómo de su darse en las vivencias. Asumió toda la amplitud de los múltiples apareceres subjetivos, modos de conciencia, modos de posibles tomas de posición; pues el mundo nunca ha estado dado para el sujeto de otra manera que en este medio subjetivo, y en la descripción puramente intuitiva de lo dado subjetivamente no había ningún en-sí que no esté dado en el modo subjetivo del para-mí o del para-nosotros, y el propio en-sí comparece como un carácter en este nexo y tenía que experimentar en él su aclaración de sentido.

Pero el principio de antemano conductor de reconocer su derecho a todo lo que en la intuición inmediata está dado al yo o está por darse a él, y su derecho originario a una fijación conceptual, condujo también, y ya en las *Investigaciones lógicas*, al reconocimiento del derecho originario del darse de las objetividades ideales de toda clase que verdaderamente existen, y en particular el de los objetos eidéticos, las esencialidades con-

ceptuales y las legalidades de esencia con que, en consecuencia comprensible de suyo, se vinculaba el conocimiento de la posibilidad universal de las ciencias de esencias para las objetividades de todas y cada una de las categorías objetivas y la exigencia de una construcción sistemática de las ontologías, formales y materiales. Pero para la descripción de la infinitud de los datos inmediatos en su cómo subjetivo surgió, en una consecuencia de nuevo inmediata, el conocimiento de la posibilidad y necesidad de una descripción de esencias que llevar a cabo en todas partes; de una descripción *eidética* que no se detuviera en los datos empíricamente individuales, sino que investigara sus tipos eidéticos y los nexos esenciales inherentes (como necesidades de esencia, posibilidades esenciales, leyes esenciales). La libertad de los diferentes giros de la mirada desde los datos directos a los reflexivos, y el conocimiento de las correlaciones de esencia que se ponen con ello de relieve, condujeron al análisis de esencias intencional y a los primeros fragmentos fundamentales de /233/ aclaración intencional de esencias de la razón, y en primer lugar de la razón que juzga lógicamente, de la que predica, y sus estadios previos.

Si en los comienzos del movimiento fenomenológico en expansión el análisis y la descripción de esencias (en el caso de los fenomenólogos interesados en la psicología, sin subrayado ninguno, por lo general, de su carácter fundamental como análisis y descripción de la «esencia», del auténtico apriori que ha de captarse intuitivamente) se llevaron a cabo en diferentes ámbitos, la fenomenología pareció a la mayoría, o un método fundamental de análisis puro-inmanente y, en el mejor de los casos, psicológico-eidético, o –a los interesados principalmente en teoría de la ciencia– un método filosófico para llevar a cabo en las diferentes ciencias ya existentes una aclaración originaria de sus fundamentos o una radical recreación de los conceptos fundamentales de sus teorías y métodos a partir de las fuentes últimas. Precisamente las discusiones más profundas y difíciles de las *Investigaciones lógicas* raramente encontraron continuación. En ellas (sobre todo en la 5ª y 6ª Investigaciones del segundo tomo) se había abierto el camino a la fenomenología de la razón lógica (y con ello también, en modelo, a la de toda razón en general), se habían puesto al descubierto los principios de una constitución intencional de las objetividades categoriales en la conciencia pura, y se había desarrollado el método de un auténtico análisis intencional.

El avance decisivo frente al modo en que mi maestro Brentano –el genial descubridor de la intencionalidad de la conciencia como un *factum* descriptivo fundamental de la psicología– quedó preso de las actitudes metódicas del sensualismo tradicional y describió y clasificó los actos psíquicos enteramente como datos sensibles, para fundar sobre ello

una investigación causal inductiva, naturalista, permaneció poco comprendido. Así, *Ideas*, con su fundamentación, surgida de largos años de estudio, de una fenomenología como ciencia autónoma, más exactamente como una filosofía trascendental eidética universal, despertó en un principio múltiples rechazos, incluso entre quienes habían destacado como señalados colaboradores en la investigación fenomenológica en el sentido anterior.

Aunque una gran parte de los resultados, sólo hechos públicos en lecciones, de mi investigación de estos decenios desde la aparición de mi primer ensayo fenomenológico aguarda todavía la fijación literaria /234/ y se hallan aún en desarrollo, en el ingente trabajo por dominarlos, en las *Ideas* sí está puesta de relieve la unidad universal del reino de intuición inmediata y la descripción más originaria en el método de la reducción fenomenológica –el más fundamental de todos los métodos–; el sentido más profundo del giro cartesiano de la filosofía moderna está con ello desvelado, como también me atrevo a decir, y la necesidad de una ciencia eidética absoluta, cerrada en sí misma, de la conciencia pura está probada en general de manera concluyente; pero esto a propósito de todas las correlaciones que se fundan en la esencia de la conciencia, a sus posibles momentos inmanentes de manera ingrediente y a sus nóemas y objetividades incluidos en ella de forma ideal-intencional. Esta ciencia ha puesto manos a la obra de manera sistemática en la forma de una teoría estricta metódica y materialmente que ha de ir perfeccionándose de continuo. Está indicada por anticipado (y no sólo en el título) la determinación de esta fenomenología eidéticamente descriptiva como filosofía *primera* en sí, y con ello como fragmento inicial y fundamental de una filosofía universal, esto es, de una ciencia universal fundada a partir de fuentes absolutamente últimas; la configuración de la fenomenología descriptiva en la superación de la mera descripción, pero permaneciendo en la actitud eidética, conduce al sistema de todas las ciencias aprióricas; el paso del a priori trascendental al *factum* trascendental conduce al sistema de todas las ciencias empíricas en fundamentación trascendental.

Por esencialmente que la filosofía trascendental fenomenológica se distinga de todas las filosofías habidas en la historia, en su método y por el nexo entero de sus afirmaciones y teorías fundamentales, ella es, con todo, por indeclinable necesidad interna, *filosofía trascendental*. Aunque el círculo fenomenológico de investigadores se haya sentido originariamente en firme oposición a los modos de trabajo de Kant y de las escuelas postkantianas; aunque haya rechazado con buen motivo el intento de proseguir históricamente a Kant en forma de un renacimiento y de meramente mejorarlo (lo que presupondría una comunidad de método); aun-

que, frente a todo kantismo, haya defendido con buen motivo el principio metódico de que el *prius* incondicional para toda filosofía auténticamente científica es /235/ la fundación omnilateral a través de descripciones sistemáticas de la conciencia, a través de una clarificación universal de las situaciones de esencia de la subjetividad cognoscente, como también de la estimativa y práctica, según todas las posibles configuraciones y correlaciones. Así y todo, puesto que nos descubrimos a grandes rasgos de acuerdo con Kant en los resultados esenciales de nuestro trabajo, un trabajo que asciende sistemáticamente desde las fuentes absolutamente últimas de todo conocimiento, es preciso honrarle como el gran precursor de la forma de la filosofía trascendental científica. El hecho de que nadie, ni siquiera el antikantiano más extremo, pueda como hijo de su tiempo sustraerse a las influencias de este poderoso espíritu y de que todos experimenten, en cualesquiera formas, la fuerza de las motivaciones que a él le impulsaron y que él despertó, es una verdad casi trivial. Pero mirarle a él con ojos fenomenológicos (como a todas las importantes escuelas que se apoyan en Kant) significa también comprenderle de una manera nueva y admirar la grandeza de sus intuiciones que veían por adelantado, cuyas fuentes fenomenológicas pueden ahora comprobarse en casi todas sus teorías; aunque tampoco ahora significa esto en modo alguno que se sigan sus pasos y se hable en favor de un mero renacimiento del kantismo o del idealismo alemán. Naturalmente, tenemos que pasar por alto desde un principio todos los elementos integrantes de la crítica de la razón que son «metafísicos» en el mal sentido de la palabra (como la doctrina de la-cosa-en-sí, la doctrina del *intellectus archetypus*, la mitología de la apercepción trascendental o de la «conciencia en general», etc.) y que se oponen al trascendentalismo fenomenológico, y con ello al sentido y a la legitimidad más profundos del trascendentalismo kantiano; y sustituir su concepto todavía medio mítico del apriori por el concepto fenomenológicamente aclarado de esencia universal y de ley de esencia (concepto que propiamente ya Hume tenía a la vista bajo el título de *relation of idea*, pero que había reinterpretado de modo sensualista y nominalista y desvalorizado).

Un subjetivismo trascendental que se realice con la pureza y la necesidad esenciales con que precisamente está predeterminada la esencia insuprimible de la subjetividad como lugar y fuente originarios de todas las donaciones de sentido y rendimientos veritativos y, con ello, de todas las objetividades y mundos verdaderos (y no menos de los que pueden fingirse), no deja espacio alguno para substrucciones «metafísicas» de un ser *por detrás del* /236/ ser que se constituye intencionalmente en los rendimientos reales y posibles de la conciencia, ya se trate de un

en-sí de la naturaleza o de un en-sí de las almas, de un en-sí de la historia, un en-sí de las objetividades eidéticas e ideales de cualquier clase. La realización de un trascendentalismo auténtico y puro no es, ciertamente, la tarea de *un único* hombre y un «sistema», sino la más apasionante de todas las tareas científicas de la humanidad entera. Es la idea de un sistema último de todas las ciencias posibles y, por ello, de un sistema construido sobre el fundamento científico último, el subjetivo-trascendental; construido, pues, por medio de una fenomenología descriptiva en cuanto ciencia originaria de todo método científico. De todos modos, el radio de influencia para todo posible sentido y para toda verdad está conceptualmente predeterminado de antemano desde esta ciencia originaria, y por el método de la reducción fenomenológica, como el sentido legítimo e intuitivamente acreditado de la «conciencia en general», con todos sus correlatos posibles inseparables de ella. La metafísica en el sentido corriente, referida a las trascendencias por principio transsubjetivas, es un dominio infinito, pero un dominio del contrasentido que debe ponerse en evidencia. Por tanto, sólo si prescindimos de tales componentes, no insignificantes ciertamente para la filosofía de Kant, podremos nosotros, fenomenólogos trascendentales, verificar las auténticas intuiciones kantianas. Estudios detenidos me han enseñado, en efecto, que, si uno hace abstracción de tal «metafísica» kantiana –y ésta acarrea verdaderamente todo un contexto–, el pensar y el investigar kantianos se mueven *de facto* en el marco de la actitud fenomenológica, y que la fuerza de estas teorías auténticamente trascendentales reside de hecho sobre intuiciones puras que en sus líneas esenciales están extraídas de fuentes originarias. Ciertamente son dos cosas distintas, y marca una diferencia esencial respecto del grado de cientificidad si se hace teoría *ingenuamente* en actitud fenomenológica o si en una radical meditación sobre uno mismo se consigue una claridad de principio acerca de la esencia de esta actitud y la esencia de la infinitud, que se extiende directamente ante los ojos, de la conciencia posible en general; y una diferencia esencial si con ello se logra una descripción que discurra en conceptos esenciales originariamente extraídos, descripción que esclarezca el sentido y la necesidad de una actitud y /237/ modo de conocimiento que van más allá de todo modo de conocimiento de la actitud natural, una actitud y modo de conocimiento de índole completamente nuevos, los «trascendentales». Dar una tal descripción para esta nueva actitud en que de hecho se mueve el pensamiento y la investigación kantianas significa *eo ipso* ir más allá de Kant. Significa desarrollar en autoconciencia filosófica última el método de la reducción fenomenológica, el método que delimita el horizonte temático concreto de la filosofía trascendental –la subjetividad trascen-

dental en su auténtico sentido– y descubrir así a la vez el único modo de trabajo que se adecua a él, el orden de la problemática que asciende desde los orígenes intuitivos. Una filosofía, y ante todo la «*primera*» de todas las filosofías, que debe capacitar para una «crítica» de todos y cada uno de los rendimientos de la razón, tiene que ir hasta el final en las automeditaciones metódicas; nada puede ella hacer donde ella no ha concebido lo metódico de este mismo hacer y no lo ha esclarecido en sus necesidades esenciales. Kant pudo trascender el dominio de la conciencia pura sólo porque él renunció a arrancar al punto fontanal de toda la filosofía moderna, al *ego cogito* cartesiano, su sentido último, el de la subjetividad absoluta, concretamente intuitiva. Por esta carencia de meditaciones últimas tampoco logra él desarrollar efectivamente la forma y el método de un análisis de la conciencia –como despliegue de las implicaciones y correlaciones intencionales de esencia–, aunque en el fondo él mismo haya descubierto ya en su sutil doctrina de la síntesis la peculiaridad de los nexos intencionales y haya practicado, con alguna ingenuidad, auténticos análisis intencionales. Si Kant se hubiera percatado de la necesidad de tales reflexiones y descripciones esenciales últimas, de su necesidad incondicional para posibilitar una filosofía estrictamente científica, entonces su crítica de la razón y su filosofía enteras habrían llegado también a ser otras. Entonces habría tenido él que recorrer necesariamente los caminos que nosotros fenomenólogos recorremos en un fatigoso trabajo individual a propósito de la conciencia misma y de la tipología esencial de sus fenómenos.

Las siguientes exposiciones sobre el sentido fenomenológico de la revolución kantiana del modo de pensar natural forman –obviamente en la simplificación /238/ que requería la consideración al auditorio– el curso esencial de ideas de una charla sobre Kant que pronuncié con motivo de la conmemoración kantiana de la universidad (Friburgo) el 1 de mayo de este año. Para el actual círculo de lectores no sólo he profundizado esencialmente la exposición, sino que además la he hecho seguir de algunos añadidos que pueden aclarar los malentendidos que circulan sobre el trascendentalismo fenomenológico. En una parte considerable, estos últimos proceden, por lo demás, de que, a consecuencia de la guerra que estalló poco después de la aparición del primer tomo de *Ideas*, se aplazó la publicación de la segunda parte que había sido proyectada a la vez y que se ha postergado hasta hoy. Con una excesiva ingenuidad, lo que aún faltaba en lo publicado se ha convertido en un desatenderlo por mi parte, y allí donde no podía verse cómo sería posible la continuación se me han atribuido consecuencias absurdas, semejantes a las que podrían encajar, en todo caso en un pensar todavía demasiado primitivo; y lo que se me

quería refutar con presuntas mostraciones fenomenológicas, podría encajar con la candidez fenomenológica de los críticos.

La fenomenología no es «literatura» por la que uno se pasee leyendo, como si dijéramos. En ella —como en toda ciencia seria— tiene que trabajarse para conseguir como ganancia un ojo metódicamente adiestrado y, sólo así, la capacidad de juzgar por uno mismo.

KANT Y LA IDEA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

/239/ El momento de recordar a un gran genio científico es, para la generación viva de hombres de ciencia que están vinculados a él por la unidad de una tradición histórica, una invitación a un autoexamen responsable. El tema más digno para una conmemoración científica está con ello predelineado en el sentido más universal. Así, el aniversario kantiano suscita en nosotros la pregunta: tras siglo y medio de una influencia de Kant que ha codeterminado toda nuestra filosofía en todas sus direcciones, ¿qué tenemos nosotros hoy que considerar como lo eternamente significativo de sus monumentales críticas de la razón, aquello cuya ampliación pura, por tanto, se nos ha confiado a nosotros y a todo el futuro? Enjuiciar *sub specie aeterni* la obra entera de la vida de Kant y así, a la vez, valorar y responder del sentido de nuestro propio trabajo en el presente sería, sin embargo, una tarea demasiado grande para poderla cumplir nosotros aquí, en este marco limitado. Intentemos fijarnos restricciones. Mantengámonos a una cierta distancia de Kant, como cuando oteamos desde un punto lejano una imponente montaña por la que ya a menudo, y con infatigable interés en conocerla, hemos caminado y se destaca entonces para nosotros sólo la formación general, el tipo global. En su aspecto a distancia, la forma global de la filosofía kantiana predominante sobre todas es la idea de la filosofía trascendental. Ella designa una forma radicalmente nueva del filosofar y, condicionada correlativamente por ella, un tipo nuevo de teorías filosóficas. Nuestra pregunta ha de ser ésta: ¿no podemos delinear nosotros la idea de una problemática y una ciencia universales, comprensibles en sí por su sentido y legitimidad eterna, que ha de considerarse como la esencia de su filosofía trascendental purificada de los condicionantes temporales kantianos, la idea metódica que /240/ en lo más profundo la impulsó –una idea que, aunque condicionada y enturbiada por sus motivaciones históricas, ha encontrado en sus teorías sistemáticas la primera realización concreta–?

1. <La revolución del modo de pensar natural>

La filosofía trascendental de Kant no es, como aquí ya hemos insinuado, un logro significativo meramente para su tiempo o sólo para una línea de desarrollo que nosotros, con toda admiración, pudiéramos evocar como un logro ya hace tiempo completamente aprovechado y, entretanto, superado. Más bien, la revolución del entero modo de pensar filosófico que Kant exigía, y en la que puso el origen del poderoso y quizás también abrupto proyecto de una nueva ciencia, es aún la exigencia del presente, y esta nueva ciencia es nuestra tarea y la tarea irrenunciable para todo futuro.

Con esto queda indicado en qué ha de verse la significación completamente única, en efecto, de Kant en la historia entera de la filosofía: en nada distinto de donde él mismo la ha visto, y para lo cual él mismo también ha ofrecido reiteradamente una expresión decisiva. Su significación de eternidad reside, pues, en el *giro «copernicano»*, del que mucho se habla y poco se comprende; *giro «copernicano»* hacia una interpretación del sentido del mundo que es nueva por principio y que es además estrictamente científica; pero, a la vez, en la primera fundamentación de la correspondiente ciencia «completamente nueva» –la trascendental, que, como Kant mismo subraya, «es única en su clase» y de la que, como él llega incluso a decir, «nadie antes ha asido siquiera el concepto, de la que hasta la mera idea era desconocida»–.

Seguramente Kant habría restringido de una manera esencial esta sentencia en su última parte si en estudios históricos hubiera él investigado el desarrollo de la idea trascendental. En parte, documentos fundamentales de este desarrollo le siguieron siendo desconocidos; en parte, tras la irrupción de su filosofía definitiva, él ya no pudo estudiar a fondo de nuevo ni interpretar nuevamente las obras que venían al caso. En la historia de la Modernidad filosófica, para hablar sólo de ella, se tiene ya que honrar a Descartes como precursor de la filosofía trascendental. Él fue quien en sus *Meditationes* fundó esta Modernidad, /241/ quien le imprimió la tendencia evolutiva a una filosofía trascendental que la caracteriza. El *ego cogito*, comprendido en su sentido profundo, puede considerarse con seguridad como la primera forma del descubrimiento de la subjetividad trascendental. Ahora también sabemos que Leibniz no fue en modo alguno ese metafísico dogmático por el que Kant le había tomado. Se podría mostrar además que el *Essay* de D. Hume, que a Kant «despertó del sueño dogmático», queda muy por detrás en significación filosófica del sistemático *Treatise* –que Kant evidentemente no conoció, no al menos por un estudio propio y detenido–, y que ya en esta genial obra de juventud

humeana está esbozado todo un sistema de problemática trascendental y pensado de punta a cabo en espíritu trascendental –aunque en la forma negativista de un escepticismo sensualista que se suprime en un completo contrasentido.

Sin embargo, como siempre, la originalidad de Kant no resulta menoscabada por ello. No sólo ha descubierto de nuevo en un acuñación peculiar la idea trascendental que desde Descartes vuelve siempre a brotar para volver siempre a hundirse; a él le corresponde el honor de progresar, con energía intelectual inaudita, de la idea al hecho teórico, y de haber hecho *surgir*, en la unión de sus tres inagotables obras fundamentales, la filosofía trascendental misma. Esto, empero, tal como surge una nueva ciencia en general y en sentido riguroso, a saber: en la forma de una problemática que la guía de manera sistemática y de una unidad sistemática de teorías racionales que resuelven positivamente. Así pues, él no queda, como Leibniz, detenido en un barrunto general, ni menos aún como Hume, que –para usar la metáfora kantiana– «hizo a su nave encallar y pudrirse en la playa del escepticismo» en lugar de llevar a buen fin el peligroso viaje.

Quizá se lamenten con razón las oscuridades de la crítica de la razón kantiana, la enigmática profundidad de sus conceptos fundamentales y deducciones; quizá se llegue al convencimiento de que la formidable construcción kantiana de una ciencia trascendental ni con mucho tiene aquella perfección del rigor concluyente que su propio creador cree poder atribuirle, e incluso al convencimiento de que Kant aún no ha penetrado de ningún modo en los verdaderos fundamentos, /242/ en la problemática más originaria y en el método definitivo de una filosofía trascendental. Pero una cosa tiene que llegar a ser finalmente evidente para todo aquel que piense por sí mismo libre de prejuicios y que con seriedad tome sobre sí los abnegados esfuerzos por adentrarse en estos misteriosos abismos, a saber: que aquí no se pone de manifiesto una problemática y una ciencia inventadas en un especulación abstrusa, sino, con toda su extrañeza, una problemática y una ciencia necesarias, que serán por siempre irrecusables, si no en esta forma primitiva, sí en una depurada y enriquecida. Una ciencia que satisface las exigencias intelectuales despertadas por Kant y que hace comprensible teóricamente el dominio global de los rendimientos trascendentales de la subjetividad pura tendrá que declararse directamente como la más importante de todas las tareas teóricas que pueden planteársele a la humanidad moderna. De hecho, «el sentido y valor cognoscitivo de todas las ciencias auténticas» depende, así enseña el propio Kant, y con mucha razón, del éxito de una filosofía trascendental. Con esto no se dice, pues, menos que lo siguiente: sólo cuando se ha fundamentado y puesto en marcha una filosofía trascendental como

ciencia estricta, pueden todas las demás ciencias lograr el grado supremo y último de racionalidad teórica que ellas deben, no obstante, exigir necesariamente de sí mismas.

Todo aquel que se ha educado en las convicciones predominantes todavía en nuestro tiempo tiene que sorprenderse al escuchar tales pretensiones. En el sentido de estas convicciones, las ciencias positivas serían autónomas respecto de la filosofía. Configurar sus métodos, sus teorías, interpretar todo sentido, incluso el sentido último de las verdades obtenidas en ellas, sería asunto sólo del trabajo científico especializado. La exigencia de una inversión del entero modo de pensar practicado en ellas –aunque no con el fin de abandonar su método, sino de proporcionarle una nueva perfección cognoscitiva a partir de fuentes aún no abiertas que van más allá de la especialización–, ¿no da la impresión de ser una de esas «extravagancias» filosóficas que tanto han menoscabado en los últimos tiempos el prestigio de la filosofía?

De lo poco acertado que sería un juicio semejante nos podrán convencer, espero, las siguientes observaciones.

II. <Las obviedades del mundo y la vida de conciencia>

/243/ Como ya se ha indicado, intentaré en primer término aclarar el sentido fundamental de esa inversión completa del modo de pensar natural con la que por vez primera se abre el dominio, hasta entonces completamente oculto, de la subjetividad «pura» y la infinitud de las cuestiones «trascendentales»; lo haré prescindiendo de las particularidades, condicionadas históricamente, de los puntos de partida *kantianos*, las formaciones de conceptos y acuñaciones de problemas *kantianos*. En referencia conjunta a todo mundo, a todas las ciencias, a todas las clases de vida, de actividad y creación humanas, no hace suyas ninguna de las preguntas que las ciencias en actitud natural tienen que dirigir al mundo y al vivir mundano.

Si comenzamos con la vida humana y con su curso natural consciente, es ésta una vida socializada de personas humanas que viven en y hacia un mundo infinito, esto es, de personas que, ya en soledad, ya unas con otras, intuyen el mundo, lo representan de diferentes maneras, lo piensan a través de juicios, lo valoran, lo configuran como conviene a sus propósitos y obras. Este mundo existe para ellas, existe siempre y de una manera absolutamente comprensible de suyo para nosotros, hombres, como un mundo circundante que todos tenemos en común; él está *ahí* de manera comprensible de suyo –es, en efecto, el mundo directamente asible y visible en una experiencia por completo inmediata y que puede ampliarse libremente.

Abarca no sólo cosas y seres vivos, entre ellos animales y seres humanos, sino también comunidades humanas, instituciones comunitarias, obras de arte, constructos culturales de toda especie. Cualquier cosa que haya ganado sentido y forma en nuestras actividades individuales y en nuestras actividades comunitarias pasa al punto a copertenecer al mundo; al menos conforme a una posibilidad de principio, es una existencia accesible a todos y, como tal, incluible por nosotros en una nueva actuación posible. Nosotros, los hombres mismos, somos sujetos que tienen experiencia del mundo, que lo conocen, lo valoran, que obran en él; y a la vez somos objetos del mundo, y como tales precisamente objetos de nuestro experimentar, valorar y obrar. En especial como sujetos científicos entregados a intereses teóricos, que lo abarcan todo sin excepción, el mundo real y el posible, instituimos las ciencias en un trabajo individual y socializado. /244/ Como teorías, ellas comprenden el todo del mundo; como constructos humanos, pertenecen ellas mismas al mundo.

Todo esto se lleva a cabo y se entiende en la actitud natural; ella es la forma de llevarse a cabo la vida de la humanidad en su totalidad, que discurre de manera natural y práctica. Fue la única forma de llevarse a cabo de milenio en milenio, hasta que justamente de la ciencia y de la filosofía nacieron motivaciones peculiares para una inversión. Lo característico de esta naturalidad se muestra en un presupuesto que permanece fuera de todo cuestionamiento y que a la vez subyace a toda vida naturalmente activa y por todas partes, por cuanto pertenece en esencia a su sentido propio. Se trata aquí de algo absolutamente comprensible de suyo precisamente debido a esta naturalidad, y por ello oculto también para el instalado en esta actitud natural. Se formula así:

Nuestra vida despierta es siempre, como también lo fue y lo será, un tener experiencia o poder-tener-experiencia «del» mundo, de la totalidad de las realidades. Sin embargo, nuestra experiencia es y sigue siendo siempre incompleta. En ella sólo captamos fragmentos del mundo, e incluso éstos sólo por lados, y a su vez los lados nunca en adecuación definitiva. Es cierto que podemos, en lugar de dejar a la experiencia seguir su curso en la pasividad, tratar en una actividad experiencial de adentrarnos en las lejanías desconocidas del mundo o llegar a experimentar de manera cada vez más completa lo ya experimentado. Pero una experiencia efectivamente completa es imposible; pues por principio no está fijado límite de ninguna clase a un progreso. Ninguna cosa, ningún lado de la cosa, ninguna propiedad real, nada perteneciente al mundo es, tal como se lo experimenta, algo dado con validez última; todo lo más, ello nos basta para el correspondiente fin práctico de la vida. Pero esta incompletud, bien conocida y comprensible de suyo, no perturba nuestra convicción

de que por medio de la experiencia llegamos a conocer el mundo mismo y de que ella es la que atestigua originariamente la existencia real.

Con todo, para ahora tomar en cuenta también otra incompletud de la cual estamos convencidos de que es insuperable, debemos decir más exactamente que no cualquier experiencia atestigua, sino la experiencia *concorde*. La experiencia también puede, en efecto, llegar a ser discorde, hacernos caer en la duda y en el engaño. Pero en todo caso la suscitación de la concordancia, y en último término /245/ de la concordancia permanente de la totalidad de la experiencia, es posible; y sólo en ella se lleva a cabo, como se comprende de suyo, una toma de conocimiento del mundo existente mismo que carece de huecos y que es indudable de manera permanente.

Este mundo predado sin cesar por medio de nuestra experiencia continuada es entonces, además, enjuiciable y cognoscible en su verdad teórica objetiva con los correspondientes métodos del modo de juzgar teórico e intelectivo; como, por otro lado, también se deja configurar activamente, según metas, en la razón práctica. Los métodos nos los construimos en nuestra reflexión científica sobre las condiciones de la teorización intelectiva; los principios aprióricos del método, las condiciones esenciales del método racional en general, los investigamos y ganamos bajo el titulo de lógica. Pero, por otro lado, la subjetividad que investiga se forja en cada ciencia particular de la realidad sus métodos lógico-experienciales particulares. Lo que de este modo producimos como puramente subjetivo, en nosotros y en nuestro pensamiento «intelectivo», sobre la base de la experiencia real y posible, nos sirve de norma para nuestro conocer el mundo –de norma de la verdad para el mundo mismo tal como él es en sí y para sí; pues obviamente el mundo es lo que es, en y para sí, vivamos o muramos nosotros, lo conozcamos o no lo conozcamos–.

Rige por tanto, sin duda, una armonía entre el mundo mismo, o las verdades que tienen validez para él mismo, y nuestros actos de conocimiento y formaciones cognoscitivas. O, expresado de otro modo: nuestro conocimiento «se ajusta» indudablemente al mundo mismo. Que nuestro conocimiento teórico lo haga presupone que nuestra experiencia lo hace a su modo; pero que ésta, en cuanto configurada de manera concorde, tiene su legitimidad objetiva es una obviedad indiscutible.

A la base de todas las ciencias «positivas» yace, como «*presupuesto*» nunca formulado, lo que acaba de parafrasearse; también lo hace, en la delimitación correspondiente, a la base de toda otra forma natural de vivir y actuar. Como el «presupuesto» de principio sobre cuya base las ciencias despliegan su índole peculiar y llegan a ser posibles como ciencias «positivas», no puede él mismo aparecer en ellas como tema de ninguna

cuestión positiva. Ya su formulación ha de parecer extraña, cuando no absurda, al instalado en la actitud «natural» o «positiva». Todas las cuestiones positivas /246/ se mueven en el marco de la predonación del mundo, comprensible de suyo, a la experiencia viva, y de las demás obviedades erigidas sobre ésta. Por consiguiente, ellas apuntan siempre y sólo a cómo este mundo experimentado y progresivamente experimentable haya de determinarse en verdad en lo relativo a realidades individuales, a sus propiedades, relaciones y leyes; y en especial a cómo la verdad «objetiva» hace a nuestro conocimiento independiente de la relatividad de los modos de aparecer «meramente subjetivos». Asimismo todas las cuestiones prácticas de la vida activa hacia lo exterior apuntan a cómo el mundo dado haya de configurarse en la razón práctica según fines[1].

Si se sugiere aquí la idea de que este «presupuesto» encerrado en la forma esencial de la vida natural y, en especial, en la del conocimiento científico-natural podría y debería ponerse «en cuestión», con ello no ha de causarse perjuicio ninguno en absoluto a la *legitimidad* peculiar de esta vida. Nada está más lejos de nosotros que abrir un juego de paradojas escépticas contra la actividad racional-natural de la vida –contra la experiencia natural y su autoconfirmación en avance concorde, contra el pensar (como también el valorar, el aspirar práctico) natural en sus métodos naturales de razón, y así también contra la ciencia natural–, de tal suerte que ésta tuviera que ser devaluada de alguna manera. La auténtica filosofía trascendental, y esto ha de subrayarse de antemano con decisión, no es, como la *humeana*, ni abierta ni secretamente una desintegración escéptica del conocimiento del mundo y del mundo mismo en ficciones, esto es, dicho en términos modernos, una «filosofía del *como si*». Nada es menos que una «disolución» del mundo en «meros apareceres subjetivos» que en algún sentido todavía razonable tuvieran algo que ver con la ilusión. /247/ A ella no se le ocurre impugnar en lo más mínimo el mundo de la experiencia, arrebatarle lo más mínimo *del* sentido que efectivamente tiene en la actualidad de la experiencia y que la marcha concorde de ésta atestigua con legitimidad indudable. Y tampoco se le ocurre arrebatar a la

1. Presupuesto no significa premisa.

«Presupuesto» (no ponemos sin motivo la palabra entre comillas) es ciertamente una expresión impropia, pues lo que designamos así es la captación general de lo que con particularidad concreta se halla en todo acto de la propia vida natural. En todo acto de experiencia se halla: «esto o aquello real está ahí»; y en todo enlace de nuevas experiencias de lo mismo se halla: «ahí está lo mismo» que fue antes experimentado, sólo que ahora captado en una fase posterior de su ser, y en ese intervalo de tiempo, durante el cual experimenté algo completamente distinto, estaba inexperimentado; y algo parecido para los actos fundados en la experiencia. Así pues, describimos bajo el título de «presupuesto» el sentido universal de la vida natural, sentido que como tal ella porta en sí siempre –como una forma de todas sus convicciones, sin que se lo haya puesto de manifiesto en ningún momento–.

verdad objetiva de la ciencia positiva lo más mínimo del sentido que ella efectivamente crea en la actualidad de su metodología natural-evidente y que ella porta en sí como legítimamente válido. Pero desde luego la filosofía trascendental piensa que este sentido legítimo, tal como en semejante actualidad surge, no está por ello *comprendido* en modo alguno. La «obviedad» de lo incuestionado en el conocimiento natural, de lo válido en su evidencia ingenua, no es, dice ella, la comprensibilidad de la intelección que surge gracias a los cuestionamientos y las clarificaciones más radicales; no es esa suprema y últimamente necesaria incuestionabilidad que no deja sin plantear, ni por ello sin resolver, ninguna pregunta de esta clase fundamental, preguntas que por ser esenciales forman parte inseparable de todo tema cognoscitivo en general.

El propósito entero de la filosofía trascendental retrocede finalmente a esas obviedades de principio (y a todas las demás emparentadas esencialmente con ellas) de las que se hablaba hace un momento. En ellas ve los problemas más profundos y difíciles del mundo y del conocimiento del mundo (o, en su necesaria ampliación: de todas las objetividades en general –también de las irreales–, en relación con su conocimiento como siendo «en sí», como substratos para «verdades en sí»). Dice la filosofía trascendental:

Cierto, el ser-en-sí del mundo es un hecho indudable; pero «hecho indudable» no es otra cosa que un enunciado nuestro, y naturalmente uno bien fundado. Dicho con más precisión: es contenido de nuestro enunciar, fundado sobre lo experimentado en nuestro experimentar real y posible, sobre lo pensado e inteligido en nuestro pensar lógico-experiencial. Aquí ocurre como en todas partes donde afirmamos algo, donde lo fundamos como siendo legítimamente, como tema de «verdades en sí». ¿Lo enunciado, lo fundado, lo visto intelectivamente, lo conocido en suma, no extrae su sentido, y lo cognoscible no extrae por esencia su sentido del conocimiento, de la esencia propia de éste, que, sin embargo, es en todos sus estadios conciencia, vivir subjetivo? Sea lo que sea a lo que ella se «refiera» como «contenido» y sea cual sea el significado que adopte con ello esta palabra, «contenido», /248/ ¿no se lleva a cabo este referirse en la conciencia misma, y no se encuentra, por tanto, el contenido encerrado en la propia conciencia? Mas ¿cómo ha de entenderse ahora el «ser-en-sí del mundo» si para nosotros no es ni puede ser nada más que un sentido que se configura subjetiva o intersubjetivamente en nuestra propio rendir cognoscitivo, contando naturalmente con el carácter, que sólo es concebible en los sentidos, «ser verdadero»? Y, por último: si se comprende el fondo de estas cuestiones, ¿puede aún ser posible en general una forma de consideración filosófica del mundo que haga como si hablar de

un «mundo que es en sí» pudiera tener un sentido legítimo que siguiera siendo totalmente diferente de la formación de sentido en el conocimiento, del sentido que se configura sintéticamente de manera concreta en la multiplicidad de actos de la conciencia que conocen con intelección como si tal sentido pudiera mentar una «trascendencia metafísica» que, mediante la regulación «trascendente» de una causalidad «metafísica», pudiera enlazarse con la formación cognoscitiva «meramente subjetiva» como con una «imagen cognoscitiva» que fuera producida desde fuera en la subjetividad ? ¿No sería esto un sentido que, arrancado de la morada originaria de todo sentido en la donación de sentido de la conciencia, sería precisamente un sinsentido?

Las preguntas no pueden, sin embargo, anticipar las respuestas. Una cosa está clara de antemano: sólo puede haber *un* método para responder efectivamente a todas estas preguntas y lograr una comprensión efectiva de las relaciones entre el ser conocido y la conciencia cognoscente. La vida cognoscente misma tiene que estudiarse en sus propios rendimientos esenciales (y esto, naturalmente, en el marco más amplio de la vida de conciencia en general en su plenitud concreta) y tiene que observarse cómo justo la conciencia en sí misma y según su índole esencial porta y constituye el sentido objetivo, y cómo en sí misma ella constituye sentido «verdadero», para luego hallarlo en sí como el constituido de este modo, como existente «en sí», como ser verdadero y verdad «en sí».

III. <La apertura del dominio de la experiencia trascendental>

<a) *La conciencia subjetiva e intersubjetiva pura*>

Con esto estamos ante el punto decisivo: ante la /249/ necesidad de una inversión del modo de pensar natural en su totalidad. Preparémonos en algunos pasos para una comprensión más profunda.

Yo soy lo que soy y nosotros somos lo que somos como sujetos de una vida de conciencia de multitud de formas, de una vida privada y de una vida intersubjetivamente socializada. *Sum cogitans*: yo soy mientras veo y oigo, y mientras de cualquier otro modo percibo «externamente», o referido a mí mismo, mientras recuerdo o espero, mientras me hago presente algo en imagen o por comparación o a través de signos, mientras dejo que algo flote ante mí en la fantasía fingidora; mientras reúno y separo, comparo y generalizo, juzgo enunciativamente y teorizo; o también, mientras en los modos de la afectividad hallo agrado o desagrado, me alegro o aflijo, estoy movido por deseos o por temores, me decido prácticamente, actúo y traigo a la realidad. Todos éstos son tipos ejemplares de

configuraciones particulares de la «*conciencia*» que fluye en una continua marcha unitaria, de la conciencia en la que nosotros, socializados gracias a los actos de conciencia intersubjetivos, «vivimos, nos movemos y existimos». De manera insuprimible pertenece, manifiestamente, a la esencia propia de toda conciencia este rasgo máximamente general: que ella es conciencia *de algo*, de algo «objetivo» que, como pronto entenderemos mejor, es lo consciente en modos cambiantes según la forma particular de la conciencia. Así pues, la conciencia y lo consciente –en un *cómo* inherente– son inseparables. Es asimismo esencial el que yo, que vivo en esta o en aquella conciencia, sea necesariamente co-consciente de mí mismo y que sea consciente de esta conciencia misma. Pero desde un principio tiene que repararse en que conciencia (tener algo consciente) no significa ya sin más *captar* lo consciente, haber dirigido hacia ello la mirada que toma nota. Con todo, lo que ya no está en mi «campo de visión», lo que ya no es consciente en el sentido más amplio, esto no me puede «afectar», no puede atraer sobre sí mi atención. De mi libertad depende el dirigir la mirada desde lo captado directamente en cada caso a lo co-consciente; como también el dirigirla a mis vivencias de conciencia, a los componentes «ingredientes» e «ideales» de ellas; entre éstos, a los diversos modos de darse con los que para mí es consciente lo «objetivo» que está en la respectiva mirada de la conciencia.

Lo que aquí significa «lo objetivo» tiene que tomarse como lo objetivo de la respectiva conciencia, y puramente como /250/ tal. Se trata, como es notorio, de un momento no-independiente. Todo lo que es consciente en una conciencia lo es, por necesidad, con algún contenido de determinación, justo con el que esta conciencia lo «mienta» en cada caso. Esto «objetivo» así tomado –por razones de distinción lo llamamos «sentido objetivo»– es no-independiente, ya en la medida en que comparece, por necesidad, en estos o aquellos caracteres de validez: es consciente sin más como algo que existe, o bien como algo dudoso, presunto, meramente posible, como no existente, como imposible, etc.; también como bello, bueno, y caracteres semejantes. En conjunto son caracteres que ellos mismos se escinden con arreglo a la oposición realidad (posicionalidad) y ficción (cuasi-posicionalidad). Habría también que referirse al cambio de las formas lógicas en las que lo objetivo está inserto en cada caso: formas que, por lo demás, comparecen en una figura primitiva ya antes del estadio de la conciencia propiamente judicativo-conceptual y predicativa. Todo lo consciente (todo «sentido objetivo») en el cómo de sus modos, de los modos indicados así como también de los restantes por mostrar y de los enteramente de otra índole, que le pertenecen en el respectivo vivir consciente concreto, ha de tomarse en conjunto de nuevo como un objeto.

Volvemos a tener entonces —pero ciertamente sobre la base de actos de conciencia que se enlazan sintéticamente a la conciencia precedente— un sentido objetivo como núcleo de modos cambiantes. Por ejemplo: si algo es consciente en el modo «no existente», de esto resultará ahora un no-ser que existe, o, en el cambio de convicción, un no-ser presunto o probable, o un no-ser no-existente, etc.

Advirtamos todavía que «objeto sin más» en el sentido del discurso judicativo normal, que no tematiza lo consciente como tal de la conciencia, significa tanto como objeto que realmente existe, esto es, «objeto» que vale para quien juzga como realidad existente. Es notorio que en esta proposición la palabra *objeto* se ha vuelto equívoca, precisamente porque en su última parte estaba mentado lo consciente como tal. La separación entre «sentido objetivo» y «objeto sin más» suprime el equívoco; asimismo lo hace el modo de expresión más sencillo en la escritura: «objeto» (entre comillas) y objeto (sin comillas). Conforme a la dirección judicativa predominante, objeto significa, por lo demás, tanto como /251/ algo real, como objeto del mundo, lo que haría equívoca nuestra propia separación si no nos cuidáramos de mantener puro el imprescindible concepto más universal de objeto, esto es, de hablar expresamente de algo real cuando precisamente lo mentemos.

Con el fin de aprender a ver lo consciente como consciente, el sentido objetivo en su cómo, en nuevas e importantes dimensiones de este cómo, dirijamos ahora nuestra atención a ciertos tipos fundamentales de vivencias de conciencia, de singularidades concretas en la corriente (la única propiamente concreta en sentido pleno) de la vida de conciencia. Estas singularidades han de ser consideradas puramente según lo que encontremos dentro de ellas o junto con ellas, en o conforme a su esencia propia, por tanto según lo que sea inseparable de ellas.

Consideremos la *percepción*. Si tomamos la palabra en un sentido que es el más general de todos (y no ciertamente el usual), la percepción es la clase de conciencia que nos hace conscientes de algo existente como existente en completa originariedad como él mismo. El «objeto» está en el modo «del ser y del ser-así propios suyos», está «él mismo en el original» ante la mirada de la conciencia. Cuando el percibir tiene el modo del percibir atento (que se percata, captador), el objeto es captado con este carácter de, por así decir, «estar-ahí-en-persona», y tiene este carácter, como es notorio, por el percibir mismo y a raíz de él. Si de forma más restringida y natural tomamos percepción en el sentido ordinario de percepción de la realidad, ella es entonces la que nos hace conscientes originariamente de las realidades existentes y «del» mundo como efectivamente existente. Suprimir toda percepción tal, toda percepción real y posible,

significa suprimir, para nuestra entera vida de conciencia, el mundo como sentido objetivo y como realidad válida para nosotros; significa retirarle a todo pensar el mundo (en cada una de las significaciones de esta palabra) el suelo originario de sentido y de legitimidad. Una percepción en singular, considerada por sí, es conciencia de algo reiforme cualquiera, y, tomada en total concreción, es percepción del mundo en virtud del horizonte perceptivo a ella inherente. Fijémonos con rigor en que la correspondiente percepción hace en sí misma consciente el mundo con tales y cuales notas intuitivas, y justo como existente en el presente en persona. Hacer así consciente es, por así decir, el rendimiento de conciencia esencialmente propio de ella *como* percepción. Si consideráramos más de cerca la percepción de realidades y /252/ lo en ella percibido, podríamos encontrar muchas más cosas inherentes a ella de manera esencialmente propia (aspectos, etc.).

Otra de las formas típicas de la vida de conciencia es el *recuerdo*. Vemos de nuevo que en el recuerdo mismo se encuentra, como nueva clase del tener consciente y hacer consciente, un tenerlo y hacerlo en el modo temporal del haber-pasado y, encerrado en ello, un haber-sido-percibido por mí.

Y así, ya tomemos como ejemplo un representar signitivo o uno en imagen, una conciencia de lo universal, un juzgar e inferir predicativos, un poner hipotético, un tener por posible y probable, un dudar, afirmar o negar, o lo que quiera que sea, es ahora evidente de manera absolutamente universal que todo modo de conciencia de nueva índole porta en sí mismo como sentido objetivo inseparable de él su «objeto de conciencia», el cual tiene sus cambiantes modos de sentido conforme a la especie de conciencia y a su particularidad; por ejemplo, como signo de algo, como imagen, como lo universal de las singularidades, como fundamento o consecuencia, como hipótesis, etc.; pero también, además, como existente sin más o como posible, presunto, dudoso, nulo, etc.

Echemos todavía una ojeada al dominio de los *enlaces de conciencia*. En el paso de conciencia a conciencia –por ejemplo, de una percepción a ulteriores percepciones, a recuerdos, expectativas, actos de pensamiento, a una conciencia estimativa o de otro tipo–, los actos de conciencia singulares no quedan aislados y en una mera sucesión. Ellos entran en enlaces, y cada enlace semejante es él mismo a su vez *una única* conciencia que lleva a cabo su nuevo rendimiento «sintético» de sentido; así ocurre, ante todo, cuando en estos pasos o tránsitos de conciencia, por muy diferentes en especie que sean los actos que enlazan, siempre tenemos conciencia de «algo uno y lo mismo». Esta mismidad, que se determina poco a poco, y tal como se va determinando, no es entonces más que la unidad de una

figura de sentido que se construye en la unidad de un curso de conciencia enlazado en este avance. En virtud del enlace identificador de los actos singulares que se suceden unos a otros y eventualmente desembocan de continuo unos en otros (cada uno de los cuales tiene conciencia de su objeto en su qué y cómo, en sus aspectos y en las notas que en ellos se exponen, en sus horizontes vacíos o en los restantes modos subjetivos), /253/ los sentidos incluidos en ellos a título singular constituyen un único sentido que en este avance varía sin cesar modalmente, a saber: el «objeto» uno y único que, *como* él mismo que se determina paso a paso con mayor riqueza, «aúna» los rendimientos de sentido de todos estos actos. Y, como es de suyo comprensible, de aquí extrae su significación todo hablar de la unidad de un objeto, de su identidad en el cambio de sus modos de aparecer y notas fenoménicas. Además: si con ello la conciencia que experimenta progresa en una continuidad por entero concorde, entonces el «es así», el «es realmente», resulta de nuevo una configuración de sentido, y justamente una que se hace consciente en esta forma de conciencia concordante; lo mismo sucede si la concordancia quiebra en el nuevo tipo de conciencia sintética del conflicto interno, la del «no es así», «es dudoso» o «es nulo».

No de otro modo ocurre en el *pensar* que comprende y en las síntesis de la acción «teórica», por altamente configuradas que estén. En esta acción, en ella misma, se configuran los conceptos y formas de conceptos, los juicios y formas de juicios. Si el curso teórico de pensamientos avanza con intelección plena como una auténtica fundamentación y culmina en una verdad evidente, entonces en la unidad de esta misma actividad sintética de la conciencia se halla, como formación espiritual que se ha originado en su «inmanencia», la teoría fundante; y su tesis lleva consigo el carácter de conciencia, originado a su vez de manera puramente inmanente, «verdad fundada». Pero el ser verdadero al que esta verdad «hace referencia», por ejemplo, el ser físico, se halla de nuevo, él mismo, naturalmente, en el nexo de conciencia: en el nexo de conciencia que primero lo había constituido representativamente en sí mismo como existente con certeza ya en las representaciones preteóricas, que luego lo pone en el pensar teoretizante como objetivo del conocimiento, y que, progresando metódicamente en el curso unitario del conocimiento que predica con intelección, lo determina en la verdad teórica.

En el enlace sintético de las fundamentaciones propias o ajenas que «se repiten» se constituye conscientemente la verdad y el ser verdadero como identidades. En el enlace ulterior de una conciencia que tiene libertad práctica de «poder» repetir la fundamentación y de «poder» restituir *originaliter* la misma verdad en esta evidencia intelectual, se constituye el

carácter de ser de la verdad como /254/ lo en todo tiempo accesible en la práctica, como lo existente por sí en el ámbito del conocimiento. Asimismo, el carácter de la verdad como verdad supratemporal y como elevada por encima de todo sujeto cognoscitivo contingente y así, en general, como verdad «en sí» surge en la conciencia de la posibilidad intelectiva de poder pensar la fundamentación como llevada a cabo en cualquier lugar temporal y por *cualquiera* que pueda imaginarse intuitivamente en comunidad con nosotros.

Si permanecemos de manera coherente en este modo de consideración, con una radical coherencia que con entera exclusividad sigue las huellas de la conciencia subjetiva e intersubjetiva en todas sus configuraciones reales y posibles, individuales y sintéticas, y que con entera exclusividad pone la mirada en lo que es propio de la conciencia en sí y por sí, entonces estamos ya en la *actitud trascendental*. La inversión del modo de pensar natural se ha realizado. Lo esencial y fundamental de tal inversión reside en el *radicalismo y universalidad de la consideración pura de la conciencia*, de una consideración que es plenamente consciente de esta particularidad propia, que la persigue y la trae a la realidad con inquebrantable coherencia. Pues sólo a través de ella llega a conocerse la conciencia pura como el *dominio absolutamente clausurado en sí del ser puramente subjetivo*, y se convierte ésta, con sus nexos puramente inmanentes, con sus capacidades y formaciones de sentido puramente inmanentes, en el ámbito de una ciencia peculiar que se contrapone a todas las ciencias «positivas», una ciencia independiente por principio de las proposiciones de éstas: la *filosofía trascendental*.

El «radicalismo» de la actitud trascendental exige, por tanto, la firme resolución de llevar con entera exclusividad a la conciencia, a la conciencia en su pura esencialidad propia, a la autocaptación intuitiva y al conocimiento teórico; y con ello a la conciencia en la concreción plena en que ella es subjetividad que existe puramente por sí y puramente clausurada en sí, conforme a todos y cada uno de los rasgos que en ella están encerrados en calidad de momentos ingredientes e intencionales, de síntesis y centraciones, y que pueden mostrarse intuitiva y teóricamente en ella como inseparables de su esencia propia. Lo cual, obviamente, exige poner cuidado en que queden radicalmente excluidas toda clase de comenciones de aquello que no es conciencia y que se asigna a la conciencia con arreglo a convicciones naturales o incluso científicas –psicológicas o filosóficas, justificadas o /255/ erróneas– y se entreteje con ella.

Desde luego que decir y proponerse esto es más fácil que hacerlo realmente, y que hacerlo en la comprensión de todo su alcance, de su verdadero sentido.

De antemano, la idea de una subjetividad clausurada puramente en sí y que se adueña intuitivamente de sí misma en su vida de conciencia propia y pura gracias a la autorreflexión del *ego cogito* no es para nosotros nada particularmente extraño; desde los tiempos de Descartes es más bien algo conocido de antiguo. Y por ello también lo es la idea de un análisis y una descripción de la experiencia orientados a la teoría, primero en la inmediata experiencia psicológica de uno mismo y luego (por medio de la empatía) en la experiencia del otro. Puede que la lucha contra el psicologismo trascendental-filosófico y la sustitución de la psicología por la ciencia de la conciencia trascendental tengan la raíz fundamental de su legitimidad en que precisamente la conciencia en el sentido de la apercepción psicológica no es *pura* en el sentido aquí discutido. Así pues, vemos de antemano que la actitud trascendental, incluso siendo en sí una actitud que acierta con la esencialidad propia de la conciencia y que conduce a resultados teóricos que en nuestro sencillo sentido son trascendentales –son puramente de teoría de la conciencia–, todavía no puede, sin embargo, pasar por verdaderamente *científica*-trascendental y *filosófica*-trascendental; esto es, no puede pasar por ello mientras una reflexión metódica especial no haya aclarado más profundamente el sentido y la legitimidad de la exigencia de la pureza en cuestión, y mientras un método que se justifique científicamente no haya asegurado la consecución de una experiencia trascendental, de una autocaptación evidente de la conciencia «pura» en general, y haya abierto paso así a la fundamentación originaria de una filosofía trascendental como ciencia estricta.

A la exigencia que con ello se plantea ya ha respondido la nueva fenomenología bajo el título de «*reducción fenomenológica*». Puesto que el desarrollo de este método hace indispensables algunas reflexiones nada fáciles y sólo comprensibles con algún detenimiento, las trataremos en una sección propia.

<b) *Investigación trascendental de esencia y ciencia trascendental de hechos*>

/256/ Presupuesto el éxito pleno de las aclaraciones que siguen y, con ello, el de la separación entre conciencia psicológica y conciencia trascendentalmente pura, el sentido determinado de una ciencia de lo trascendental en su amplitud universal está de antemano establecido *in forma*, por decirlo así. La llamamos directamente filosofía trascendental –anticipándonos, en la medida en que sólo con posterioridad puede mostrarse que ella abarca todas las tareas «filosóficas» de la tradición entera–. En todo caso, ella no ha de ser nada más que aquella ciencia que investiga

teóricamente en actitud trascendental, y en una actitud metódicamente asegurada, esto es, que en esa radical exclusividad y universalidad que antes se ha indicado investiga la subjetividad pura en general y según todas las configuraciones que le son posibles; la ciencia que siempre sólo pregunta por lo que corresponde al modo de ser y a las leyes esenciales que son propias de esta subjetividad, y por lo que ella lleva a efecto en los posibles rendimientos de sentido y de razón –rendimientos bajo los múltiples títulos de lo verdadero, lo auténtico, lo correcto–. Con esto también estaría dicho, como es patente, que tienen que pertenecer al ámbito de investigación de esta ciencia, igual que todas las configuraciones posibles en general de la conciencia pura, también todas las experiencias y ciencias posibles. Éstas son para ella *temas* de investigación, pero de ningún modo conocimientos lógicamente fundantes cuyas afirmaciones pudieran servir en ella como premisas. Correlativamente, la filosofía trascendental se refiere también, pues, al mundo y a todos los mundos posibles –y, de nuevo, no como figuras predadas en la realidad o en la posibilidad y existentes sin más, sino como figuras de la concordancia y la verdad que de manera inmanente se ponen de relieve en la vida y en el obrar de la subjetividad racional, de manera inmanente

En lo que atañe a las investigaciones trascendentales que llevarse a cabo, se distinguen con naturalidad el universo de las *posibilidades puras* y *el factum*. La vida fáctica de conciencia, la universal en su inmanencia trascendental intersubjetiva, porta *en sí* como «fenómeno» el *factum* correlativo del mundo en ella constituido representativamente. /257/ Tomado en concreto, ella es por tanto el universo de toda facticidad trascendental. Como tal, es el universo de la «*experiencia trascendental*» posible y plantea la tarea de una teoría de la experiencia correspondientemente universal. Esta correlación fáctica tiene que considerarse como *una* posibilidad que deja abierta una infinidad de otras posibilidades –como meras representabilidades, como posibilidades «aprióricas» o de esencia–. La *investigación trascendental de esencia* (la «eidética») es exploración de las posibilidades esenciales de la conciencia trascendental en general, con los mundos posibles *a priori* susceptibles de constituirse preteórica y teóricamente. Pero tenemos que captar este marco con más detalle aún. En nuestro interés dominante por el mundo naturalmente predado, que en un principio hace para nosotros las veces de totalidad de lo que existe, limitamos también a él, de una manera inadvertida, nuestro interés trascendental. Pero ya para dar satisfacción a una consideración trascendental del mundo, nos vemos pronto obligados a liberarnos de todas las limitaciones y a investigar trascendentalmente, igual que al universo de la conciencia *a priori* posible en general, así al universo de las objetividades que pue-

den constituirse en ella en general --con lo que hay que introducir nuestro concepto más amplio de objeto, al que se ajustan diversas objetividades ideales, como los números puros, entidades ideales, etc.

En sí, la ciencia eidética precede, pues, por doquier a la ciencia de hechos y hace primeramente posible la configuración teóricamente suprema de esta última en teorías «racionales». Así ocurre ya en la ciencia natural. Por delante va, por tanto, la ciencia trascendental eidética, que en efecto ha de fundamentarse puramente por sí: la ciencia de esencias universal de una subjetividad trascendental en general, con todos los fenómenos trascendentales posibles *a priori* en ella.

Hay que tener bien presente, finalmente, que una subjetividad trascendental posible en general no puede entenderse meramente como una subjetividad singular posible, sino también como una subjetividad comunicativa posible, y en lo más alto como una tal que reúne en una *totalidad* posible una multiplicidad de sujetos trascendentales individuales puramente a través de la conciencia, esto es, por medio de actos de conciencia intersubjetivos posibles. En qué medida sea posible en general pensar una subjetividad «solipsista», /258/ fuera de toda comunidad, es en sí mismo uno de los problemas trascendentales.

Nosotros, como actuales sujetos racionales en la actualidad de una vida surcada de destinos, cultivamos la ciencia como función y como método de esta misma vida. Nuestro interés reside, según esto, en lo fáctico. En consecuencia ulterior, la filosofía trascendental eidética (la fenomenología trascendental, como también decimos) es, por tanto, instrumento o método para la *ciencia trascendental de hechos.*

Si desde aquí volvemos la vista atrás a la vida natural y al conocer natural, que permanece ajeno al radicalismo de la consideración trascendental, ellos cuentan con el mundo y con las ciencias «positivas» de hechos a él referidas sobre la base de la experiencia natural; sobre la base de la actitud natural dirigida a posibilidades puras, tienen ciencias eidéticas (como las matemáticas) funcionando de instrumentos de los métodos positivos de las ciencias de hechos. Por mucho que penetren en las infinitudes de los horizontes naturales, nunca dan en su actitud, ni pueden por principio dar, con los datos y teorías trascendentales: con la conciencia trascendental real y posible, con «el mundo», con los «mundos posibles», como formaciones intencionales suyas, ni con las ciencias trascendentales arriba señaladas.

En qué relación pueda estar una conciencia respecto de la otra, en qué sentido puede en general hablarse de *otra*, en qué sentido la ciencia universal de lo trascendental –y ante todo la fenomenología eidética trascendental, con sus descripciones inmediatas de esencia acerca de las po-

sibilidades de los rendimientos puros de conciencia de los sujetos trascendentales–, esté llamada a interpretar el sentido últimamente verdadero del mundo dado y conocido de manera natural; y llamada igualmente a hacer la crítica de todas las ciencias positivas y de todas las filosofías positivas en el mismo sentido («dogmáticas»), incluso llamada, frente a ellas, y en su propio marco, a instituir toda ciencia en una figura últimamente científica y a realizar en sí todo posible sentido de la filosofía en una figura última: éstas son las preguntas que ahora se imponen o se abren.

Sin embargo, antes de dar un paso más en esta dirección, /259/ será necesario asegurarnos aún mejor de la separación anticipada de ambos modos de pensar, de esclarecer más a fondo, pues, sobre todo ese curioso radicalismo de una admisión y búsqueda exclusiva de lo «puramente» subjetivo, en el todo concretamente clausurado de una «subjetividad pura». Ya decíamos que ha de pertenecer al sentido esencial de esta subjetividad pura el no presuponer ni tolerar por principio ninguna clase de co-posición del ser naturalmente objetivo (encerrado en el universo de la positividad).

<c) *Reflexión natural y trascendental y el sustrato de la intencionalidad*>

Enlacemos con lo ya considerado. En el curso ejecutivo del vivir natural, nosotros sujetos-hombres tenemos siempre predonada existencia, ser existente en un sentido múltiple, que de múltiples formas llega a la conciencia captadora y que luego desaparece de nuevo, pero que también entonces sigue existiendo para nosotros. Todas estas predonaciones se aúnan en cierto modo, forman un universo de lo que nos está predonado. Siempre está para nosotros ahí una naturaleza –«el» todo de la naturaleza, que unifica en sí todas las objetividades materiales que existen para nosotros–. Pero es meramente una estructura no-independiente del mundo pleno en concreto, con sus hombres, Estados, Iglesias, obras de arte, ciencias, etc. Al todo real del mundo, a la totalidad de lo que existe «realmente», hace entonces referencia retrospectiva todo lo que por lo demás se da como existente, como los ideales, las ideas de toda clase, las objetividades matemáticas (números, multiplicidades), las teorías, etc.; conforme al sentido que le da la vida natural, todo esto es en cierto modo un mero anexo al mundo real. Al universo de nuestras predonaciones de cada caso se refiere nuestra praxis natural en su totalidad, nuestra praxis en el sentido habitual y más estrecho de la actividad operativa real, pero también nuestra praxis cognoscitiva. Por medio de la una y de la otra transformamos el universo de «lo que existe» para nosotros en cada caso, de lo que vale para nosotros como existente; y nos procuramos sólo nuevas predonaciones, ampliamos

el antiguo universo, restringiéndolo a la vez al tachar de él diversas cosas o aspectos que en adelante dejan de valer para nosotros[2].

/260/ Toda esta vida, que opera siempre, individual y mancomunadamente, en la ejecución de vigencias válidas, está atravesada por aspiraciones dirigidas a la obtención de «verdades» (en un sentido más amplio). A partir de las vigencias válidas subjetivas y cambiantes nos afanamos por configurar verdades legítimamente verificadas y en todo momento verificables tanto subjetiva como intersubjetivamente, y, por último –bajo el título de ciencia–, verdades «definitivas», ser existente en el sentido «verdadero», en el definitivo.

Pero todo lo que tenemos por existente en tal vida natural –y eventualmente en la forma de lo «definitivamente fundado»– es para nosotros, así nos decimos, algo vigente o válido y algo eventualmente definitivo, como unidad sintética en una conciencia multiforme, como uno y lo mismo de los múltiples modos de darse subjetivos en cuyas síntesis subjetivas se constituye precisamente como unidad y en el carácter de unidad de lo válido, y eventualmente de lo verificado, lo verdadero, etc. Así, el simple título de «percepción» de una cosa cualquiera, e incluso de experiencia de esta cosa en general –en cuanto experiencia mía y nuestra total que está referida y puede referirse a esta misma cosa–, es ya un título para vivencias sumamente multiformes y modos de darse vivenciales, sin los cuales ni la cosa, ni una cosa en general, puede ser consciente como este ser existente que es uno y el mismo. Pero mientras la percepción nos da la cosa como existiendo en persona, nada sabemos de los modos de conciencia, contenidos de sentido, modos de posición, etc., todos ellos sumamente múltiples, que articulan la experiencia como experiencia de esta cosa. La mirada captadora descansa en exclusiva sobre la unidad constituida sintéticamente y sobre sus momentos de unidad, sobre las propiedades de la cosa. En la actitud natural, y particularmente en la actitud fundamental del vivir transitivo directo (no reflexivo), vemos la cosa, y no el ver; vemos la unidad, y no la multiplicidad de lo subjetivo en que aquélla se constituye como unidad. Si lo predonado se convierte en tema de una acción consciente fundada en un grado más alto, por ejemplo de un teorizar, y eventualmente de un teorizar intelectivamente evidente, no sucede de otra forma: /261/ en el progreso de este teorizar tenemos dadas como existentes ante la mirada temática las series de los teoremas exclusivamente; de los modos de conciencia

2. Sin embargo, no debe pasarse por alto que la transformación de la validez de ser en la forma de rechazo y en general toda «modalización» de esta validez que pueda tener lugar, genera siempre de nuevo una especie de validez positiva, esto es, de nuevo un ser existente para nosotros, aunque en un cambio de actitud (siempre posible). Bajo «ser objetivamente existente» tenemos entonces, según el caso, posibilidades, probabilidades, nulidades, imposibilidades, cuestionabilidades, etc., que son objetivo-existentes.

construidos de manera intrincada y muy cambiante, con sus contenidos de sentido, modos de posición, síntesis, etc., como formaciones unitarias en que cada parte integrante de la teoría cae bajo nuestra mirada y, en la construcción sucesiva, cae bajo ella el todo de la teoría, de esto nada sabemos en la ejecución, ellas permanecen extratemáticas. En general, los objetos actualmente dados son temas, y los temas son unidades de multiplicidades de actos que permanecen atemáticas.

Esto mismo se traslada de las objetividades que están dadas en el modo del presente actual, con lo subjetivo que les pertenece, a las objetividades que están «evocadas» de cualquier modo, con lo subjetivo correspondientemente co-evocado (la rememoración, el representar en imagen, etc.). E igualmente se traslada de las objetividades conscientes como efectivamente vigentes, con los actos ponentes de su vigencia efectiva, a los objetos representados en el modo de la «mera fantasía» y a los actos correlativos de una vigencia en cuyo pensamiento, en cuyo fingimiento meramente nos sumimos, en lugar de llevarla a cabo «efectiva», «seriamente». Por ejemplo: así como una casa existente de la que se tiene experiencia efectiva es consciente en múltiples modos subjetivos, en una cambiante orientación y perspectiva, en cambiantes diferencias de claridad y distinción, de modo de atención, etc., así también una casa fingida-existente tiene sus modos, y en un paralelo exacto tiene «la misma» tipología de modos subjetivos: pero los tiene todos con el carácter que ha cambiado de manera radical de lo que no es subjetivo efectivamente sino que es sólo un «como si yo viviera esto». El fantasear en que dejo ahora flotar ante mí una lucha de gigantes es, desde luego, una vivencia presente, pero esta lucha flota ante mí sólo en un percibir correlativamente flotante de esta lucha, en un percibir en el «como si», y no en un percibir efectivo. Así, de manera parecida, en toda evocación intuitiva.

Podemos, pues, preguntar a todo lo que vale para nosotros como existente y a cada elemento de ello, y a todo lo que alguna vez es representado o representable por nosotros como posiblemente vigente o válido y a cada elemento de ello, por las multiplicidades ocultas de la conciencia que permanecen o han permanecido atemáticas, y podemos poner nuestro propósito en su descubrimiento. /262/ La vida atemática de conciencia, anónima en cierto modo, pero co-consciente, es en todo momento accesible en la forma de la *reflexión*.

Es de una importancia decisiva llevar paso a paso a la claridad más perfecta la diferencia fundamental entre reflexión natural y trascendental que aquí viene al caso.

A toda reflexión en el sentido aquí mentado –con toda generalidad en un principio, sea ella o no trascendental– es común el ser una inflexión

sobre sí de la conciencia, un tránsito de un tener conciencia cualquiera de cualesquiera objetividades al hacer consciente precisamente este tener conciencia y su yo. Desde Locke se entiende por reflexión, por lo general, el volverse la conciencia hacia sí misma y hacia su vida de conciencia, volverse en *que ella se experimenta a sí misma*, esto es: las percepciones de uno mismo (referidas a las propias vivencias presentes de conciencia), acaso también los recuerdos de uno mismo (referidos al propio pasado de conciencia). Con todo, enseguida tomaremos aún conocimiento de reflexiones de otra clase, entre ellas también las que no son reflexiones del que reflexiona sobre sí mismo.

Si nos atenemos en un principio a las reflexiones en el sentido más restringido de la autorreflexión, puede con facilidad mostrarse en ellas una notable peculiaridad esencial que en las modificaciones correspondientes (y de manera más difícil de comprender) se traslada a todas las demás reflexiones. Me refiero al fenómeno de la «escisión del yo».

Al llevar a cabo una autorreflexión, yo me elevo sobre mí mismo, me divido en el yo superior, el yo de los actos de reflexión, y el yo inferior, sobre el que reflexiono (el «me»). El primero y su vivir reflexionante es entonces, por su parte, «inconsciente» de sí mismo, anónimo, mientras que el yo antes anónimo, esto es, el que se dejaba vivir antes de la reflexión, está ahora, en cuanto reflejado, «descubierto», viene a ser conocido y eventualmente expresado. Pero esto sucede en la conciencia bien familiar de la identidad en la duplicación, la cual, descubierta temáticamente en una reflexión ulterior, de grado superior, da lugar a la expresión: «en la autoexperiencia yo me experimento a mí mismo, experimento mi ver, oír, pensar, etc., no experimentados antes».

Topamos aquí con una reflexión de grado superior. Notoriamente, pertenece a la esencia de toda reflexión el que /263/ ella admita a su vez una reflexión superior, el que se pueda llevar a cabo la escisión-del-yo siempre de nuevo. Toda reflexión tiene a la vista algo reflejado, y el yo reflexionante y su acción reflexionante son «anónimos» y vienen a la luz en una inflexión de la mirada sobre sí misma, esto es, a través de una nueva escisión-del-yo en la que la nueva acción reflexionante y su yo están, empero, en la oscuridad, pero que también pueden volverse a descubrir.

Sometamos ahora a consideración, sin embargo, reflexiones de una clase distinta, que en múltiples configuraciones se presentan en toda vida natural. Tienen una estructura muy diferente, siempre compleja intencionalmente y de diferentes grados de complicación. Si se persiguen estos grados, desplegando puramente las implicaciones intencionales encerradas en su esencia propia, puede reconocerse cada una de estas reflexiones como una modificación, ya más inmediata, ya mediata, de una única figura

originaria, y tal es la figura reflexiva de la autopercepción simple. Con el fin de aprovechar esta, por decirlo así, procedencia estructural de todas las demás reflexiones, hagamos la siguiente consideración también para aprender a comprender a la propia figura originaria en su estructura.

Antes de toda autorreflexión se halla la conciencia directa, referida sin reflexión a objetos que están vigentes para ella en cualquier modo. Aquí el yo vive, por así decirlo, en completo anonimato, sólo tiene asuntos pero nada subjetivo. Primeramente por la reflexión y, en la forma más originaria, por la autopercepción simple, logra el yo la «autoconciencia», la noticia y eventualmente el conocimiento de sí mismo; es capaz entonces de valorarse a sí mismo, de comportarse respecto de sí mismo. Con todo, así como la percepción sólo resulta fecunda por el recuerdo, así también la percepción de sí lo es por el recuerdo de sí. La esencia propia de este recuerdo (por el peculiar contenido de sentido de su propia intencionalidad) se caracteriza como modificación de la percepción de sí. Y si ésta es una inflexión desde un suelo de percepciones directas, el recuerdo de sí es una inflexión desde un suelo de recuerdo directo. El recuerdo «evoca o re-presenta» lo que está presente *como si* ello mismo apareciera en persona, y en una forma que lo pone como existente, como existente en el modo temporal «pasado». En esto se distingue el recuerdo de la mera fantasía, cuyo objeto también es consciente en un «como si estuviera ahí», pero que no está puesto de manera efectiva por el yo que fantasea. En la fantasía, el «como si» se refiere también al /264/ ser: en el acervo de contenidos de fantasía, el ser no vale como real-efectivo sino sólo «como si lo fuera». El recuerdo de sí que se flexiona desde el recuerdo directo, por ejemplo el de una casa, no descubre o desvela al yo presente, al yo de las percepciones actuales (entre ellas el yo de la propia rememoración actual como vivencia presente), sino al yo pasado, que pertenece a la esencia intencional propia de la casa recordada, como aquel yo para el que ella existía, y existía en tales y cuales modos de conciencia subjetivos. El recuerdo es, en su esencia, no sólo un tener-vigente algo pasado, sino un tener esto pasado como algo percibido por mí y algo que ha sido consciente de otro modo distinto: y precisamente este yo pasado anónimo en el recuerdo directo y esta conciencia pasada anónima en el recuerdo directo llegan a descubrirse o desvelarse en una reflexión (reflexión no *sobre* el recordar actual, sino «en» él). Veamos enseguida que de igual modo también es posible una reflexión «en» toda fantasía. Si yo fantaseo una cosa (u otro objeto cualquiera), ello implica que me aparece como fantasía, que yo tengo la conciencia de «como si lo percibiera», y este percibir «como si» lo he desvelado yo, que soy co-fingido como sujeto del percibir, por reflexión no *sobre* sino «en» la fantasía, y lo he desvelado justamente como algo subjetivo co-fingido.

De modo semejante se originan en general diversas transformaciones intencionales de la autorreflexión más originaria, de la percepción de sí, que es en este sentido la forma originaria de toda reflexión. Todas las[1] reflexiones diferentes de ella son (por su intencionalidad propia) «transformaciones» de la misma, aunque eventualmente muy mediatas. Hay que tener presente que, igual que en un principio la percepción de sí es una operación, por decirlo así, iterable, lo mismo vale en principio también del recuerdo de sí como primera transformación (posicional) de la percepción de sí. No es sólo que el recuerdo de sí pueda seguir a toda percepción de sí de cualquier nivel superior, como su transformación; todo recuerdo de sí puede también, como todo recuerdo, ser rememorado, por tanto también éste, y así sucesivamente. Lo mismo vale respecto de las fantasías, y especialmente de las fantasías de sí, en sus grados superiores iterables, y así en general.

De particular importancia son las reflexiones por medio de las cuales tomo conocimiento de los «otros», de la subjetividad ajena, de sus /265/ vivencias, modos de aparecer, objetos intencionales como tales, etc. La procedencia intencional de, en último término, autopercepciones se mantiene también para todas estas reflexiones, como procede reiterar expresamente. Las llamamos *reflexiones*, y con ello decimos que hay algo reflexivo en la esencia de toda experiencia originaria de los otros (la «empatía»), y, en la sucesión posterior de las transformaciones, en la esencia de toda conciencia por la que tengo conciencia de lo subjetivo ajeno (por tanto, no sólo perceptivamente, como presente, sino también por vía del recuerdo, de la fantasía, en preexpectativas, a través de imágenes, a través del pensar, etc.), aunque en forma de implicaciones eventualmente muy intrincadas. Además hay que tener en cuenta que, como en todas partes, también aquí las implicaciones intencionales pueden llevarse a cabo de manera no intuitiva, simbólica, vacía, y que todas las demás reflexiones transformadas posibles, y no menos toda clase de referencia previa a lo existente, pueden luego incluirse en una clase de actos tan falta de desarrollo que sólo desvelan su sentido reflexivo en la «aclaración», en la intuitivación. En la figura más originaria y relativamente más simple (la figura primigenia para todas las experiencias del otro más complejas y para sus transformaciones en la fantasía), gano experiencia «inmediata» del otro por la vía de la reflexión implícita, que tiene su suelo de partida en la «existencia» perceptiva de mi corporalidad y de mi subjetividad operando originariamente en la corporalidad. De aquí irradia una motivación en que la corporalidad ajena se hace comprensible como tal, y comprensible por ende como órgano funcional del otro. Este comprender, en este estar fundado en mi autoexperiencia ori-

ginaria, nace como figura transformada peculiar de mi autopercepción, como una especie de evocación o re-presentación que es análoga al recuerdo pero, como es notorio, distinta de él. En ella puedo yo ganar un yo y una conciencia, pero no los que se manifiestan en mis recuerdos (y pre-expectativas), esto es, en mi autoexperiencia original, reproductivamente dados como un presente evocado, re-presentado, sino como una vida que discurre en sincronía con la mía, y precisamente como una tal que en los datos originales de mi vida se señala de modo originario como co-existiendo con ella.

Así ocurre, pues, con las reflexiones transformadas de diferentes maneras; y entre ellas siempre también con aquellas por las que deviene consciente para nosotros lo subjetivo ajeno, el yo ajeno /266/ y la vida yoica ajena, los modos de aprehensión pertenecientes al sujeto ajeno y los fenómenos subjetivos de todo tipo, en el modo de la existencia válida para nosotros.

Con las consideraciones recién realizadas nos hemos formado algunas ideas de las reflexiones a través de las cuales viene a darse para nosotros lo subjetivo de todo tipo, nosotros mismos y los múltiples contenidos subjetivos de nuestra vida, pero también los otros y sus vidas. Y a la vez hemos puesto nuestra atención en el sustrato de la intencionalidad que todas estas reflexiones presuponen en último término. Los actos de conciencia arreflexivos, los tipos de conciencia más universales, cuales son los actos efectivos y los cuasi-actos de la fantasía, y en particular las percepciones, recuerdos, expectativas, indicaciones simbólicas, actos de exhibición en imagen, conciencia vacía, conciencia de la universalidad, etc., designan formas en que transcurre la vida arreflexiva, como lo es toda vida de conciencia. Pero lo arreflexivo designa un estrato inferior en el que existen para nosotros «meras cosas», el dominio de las objetividades «ajenas-al-yo», que por su sentido están libres de todo lo subjetivo, con tal de que precisamente el sujeto, mientras no lleva a cabo actos de reflexión de ninguna clase, no sea siquiera consciente de su propia subjetividad (de la originariamente primera, que puede volverse temática para él): esta subjetividad tampoco está en condiciones, pues, de incluirse en ningún sentido objetivo como el que se constituye a través de una mera conciencia de cosa. Así sucede con las cosas que designa el título de «mera naturaleza», dadas originariamente en una experiencia pura, esto es, en un por el momento completo autoolvido, que mira exclusivamente en dirección a la cosa, a qué aspecto y qué hechuras tiene; pero otro tanto sucede también a propósito de las cosas del reino ideal, como números puros, multiplicidades matemáticas, etc. Mientras el sujeto siga sin ser objeto de reflexión y de una manera directa él discrimine en lo dado al modo de las cosas, no

puede hallarse justamente nada subjetivo y no puede emplearse lo subjetivo en una configuración temática de sentido.

El universo de lo que me está predonado, aparte del mundo de cosas dado de manera arreflexiva, me abarca, pues, a mí mismo y a una abierta multiplicidad de sujetos ajenos. Todo esto está entretejido por referencias válidas, está recubierto de caracteres referenciales que articulan mi mundo entorno conocido intuitivamente y dispuesto categorialmente de manera determinada, y a la vez el mundo entorno común a todos nosotros, vinculados por el posible entendimiento recíproco; /267/ mundo entorno que es, pues, como co-inclusivo de nosotros mismos, «el» mundo, sin más.

A toda reflexión *natural* pertenece por esencia el que ella halle y pueda siempre hallar, en efecto, conciencia, pero sólo conciencia «real», «mundana», conciencia entretejida naturalmente. Frente a esto, la reflexión *pura* busca y encuentra –con cierto método purificador que opera sobre los datos de la reflexión natural– conciencia pura o trascendental. A la experiencia de sí natural, a la experiencia natural del otro y a la experiencia natural de la sociedad, se opone la trascendental; pero lo mismo ocurre también con todas las transformaciones de la experiencia y con toda conciencia superior construida sobre éstas, y en especial con la conciencia que conoce teóricamente, en las ciencias de hechos y en las eidéticas.

<d) *La reflexión natural y lo insuficiente de la reducción psicológica*>

Consigamos primero una mayor claridad sobre la esencia peculiar de la reflexión natural.

El yo que vive en la vida natural tiene siempre, como decíamos, un universo de predonaciones. Lo que con anterioridad el yo hubo alcanzado en nuevas experiencias, por nuevas actividades judicativas, nuevas valoraciones, etc. –por actos «protoinstituyentes», como decimos nosotros–, esto permaneció y permanece para él con una vigencia que se prolonga; a no ser que por razones particulares, por ejemplo por actos de modalización, la vigencia pierda su fuerza, sea abandonada, etc. La vida natural tiene así un suelo universal sobre el que se halla y se mueve como desde un principio; justamente el suelo de un horizonte de ser real y de ser ideal-objetivo previamente dado, aunque sujeto a cambios. Ante todo, la vida natural «tiene» el todo del mundo real como trama universal completa de vigencia o validez real, y en cada caso con el contenido de determinación con que este universo entra a valer y sigue valiendo para ella (legítimamente o no), acogiendo en sí a todo nuevo objeto real. Si ahora el yo tiene dado a un objeto como su tema actual, el resto de su mundo –y todo lo demás existente para él– no está, a decir verdad, actualmente

presente para él, pero sí que es aun, en cierto modo, co-tema, sólo que justamente no actual: toda aprehensión actual determina como co- vigente este mundo que /268/ forma parte de su horizonte intencional. Lo mismo sigue pasando, por tanto, cuando el yo reflexiona sobre su *conciencia* del objeto respectivo que ha sido temático, sobre sus modos subjetivos, etc.; su tema particular es entonces, sin duda, la conciencia, pero lo es en el interior del universo co-vigente. En particular, el objeto en cuestión, a los modos de conciencia del cual se dirige una reflexión natural, sigue siendo válido naturalmente para el yo que reflexiona, como lo era antes en este modo de conciencia. Pero en caso de que queramos poner la conciencia puramente como tal, en caso de que, yendo más allá, queramos ensayar si y cómo podríamos establecer la conciencia en general como un universo propio y puramente cerrado en sí de ser vigente o válido, entonces tenemos evidentemente que llevar a cabo una «desconexión» purificadora de todo ser válido que no sea conciencia. Una desconexión tal es necesaria, pues la conciencia, real y posible nos es dada en un principio en reflexiones naturales, y éstas, como ya se ha podido notar y de inmediato se hará visible más perfectamente, nunca ponen la mera conciencia, sino a una con ella también algo distinto.

Si el universo buscado de la conciencia pura ha de convertirse en un suelo seguro sobre el que pudiera fundarse un conocimiento científico, entonces este universo tiene que venir a darse originariamente en una *experiencia* concorde universal; y si se trata en primer lugar, como metódicamente se comprende de suyo, de la suscitación del universo de *mi* subjetividad pura, que se despliega en una vida pura cerrada, entonces lo que está en cuestión es la experiencia pura con relación a mí mismo, esto es, la percepción pura de *sí*, el recuerdo de sí y una continuidad universal de la autoexperiencia pura real y posible.

Por de pronto parece como si el camino correcto para lograrla fuera el siguiente:

Llevamos a cabo una visión reflexiva de conjunto sobre nuestra vida entera y, pasando de reflexión singular en reflexión singular, la reducimos a la vida pura, de tal modo que toda reflexión natural, y esto significa aquí toda autoexperiencia natural, la purificamos, singular por singular, de todo lo no-subjetivo y obtenemos así su contenido en lo que tiene de puramente subjetivo.

Purificación semejante requiere a toda costa de la clarificación que puede obtenerse en primer término en los actos «posicionales» (esto es, en abstracción inicial /269/ de todo mero sumirse en las ejecuciones de los actos, «como si» se creyera, se valorara, etc.). El *cogito* respectivo que, procediendo así, mi experiencia ase, que yo tengo asido en la experiencia,

es conciencia de un *cogitatum*, de algo que existe en algún modo. Pero este *cogitatum*, aunque para mí valga con las mejores razones, y aunque pueda ser incluso algo subjetivo («psíquico»), como tan a menudo sucede en la vida natural, no sólo no es la conciencia de lo puramente subjetivo, sino que tampoco le es inherente en absolutamente ningún caso como una parte ingrediente. Lo que para mí vale sin más en la conciencia respectiva como objeto puede, en efecto, ser consciente y estar dado como el mismo ser existente en nuevos actos de conciencia, idealmente innumerables. Y así con todos los objetos predados naturalmente, como las realidades que repetidamente son perceptibles por mí y por los demás como idénticas, y no menos con las objetividades ideales predadas, que pueden captarse como idénticas por mí y por los demás repetidamente en actos separados de evidencia intelectual originaria. Para obtener lo puramente subjetivo, para obtener el vivir consciente y singular de cada caso en su pureza, tenemos por tanto que poner fuera de juego a la totalidad de las objetividades puestas en él; esto es, mientras ponemos como existente a la conciencia puramente como ella misma, renunciamos a la co-posición de lo consciente en ella y puesto en ella.

Con todo, este método practicado de continuo en la conciencia singular, ejercido con un propósito metódico que se extienda universalmente a todas nuestras vivencias de conciencia, vivencias que por la reflexión podríamos destacar intuitivamente de nuestra vida, no proporcionaría ya de ningún modo la vida de conciencia pura en sentido trascendental, la radicalmente pura. De hecho, la psicología, siempre que da cuenta de la esencia fundamental de la vida subjetiva como una vida intencional, requiere de esta clase de purificación para alcanzar lo puramente psíquico en el sentido de la psicología. Su tema, la «vida anímica» del ser humano y del animal, abarca, es cierto, la conciencia con todos los contenidos ingredientes e ideales que le pertenecen inseparablemente, pero se trata de la conciencia como suceso real en la trama del mundo predado siempre gracias a nuestra experiencia continuamente concorde. La autopercepción psíquica, la experiencia psíquica de sí es, por lo que hace a su rendimiento de sentido, una experiencia tan «objetiva» como la experiencia cósico-espacial referida al ser meramente material. Se halla esencialmente fundada en ésta, /270/ y de tal modo que su donación de sentido y su posición de existencia propias llevan a cabo inseparablemente una co-posición del ser físico y, finalmente, de todo un mundo espacio-temporal; la llevan a cabo «inseparablemente» mientras siga conservándose esta clase de donación de sentido y esta clase de sentido: conciencia en el sentido naturalmente real, vida anímica en la trama real, espacio-temporal.

IV. <EL SENTIDO DE LA «PUESTA-EN-CUESTIÓN» DEL MUNDO>

Si en la superación del modo de pensar natural, firmemente arraigado, se ha intuido el dominio de la subjetividad trascendental en su propiedad y completa clausura, y si con consideraciones como las recién indicadas se ha llegado a los primeros atisbos de la índole peculiar y el alcance de una filosofía trascendental, queda uno entonces sumido en el asombro y pronto también en una creciente inquietud íntima.

Mientras nada se sabía de la posibilidad de una ciencia *trascendental*, el mundo y la ciencia del modo de pensar *natural* parecían comprender en sí todo ser del que pudiera en general tenerse experiencia y todas las ciencias pensables en general. Pero ahora se abre una nueva esfera del ser, cuya distinción de la natural y cuyo mantenimiento separada de la natural plantea ya arduas dificultades; y se abre una nueva ciencia que debe abarcar temáticamente la totalidad de la ciencia positiva y que, sin embargo, ella misma no ha de ser ciencia positiva ni contener una sola de las proposiciones de éstas como premisa o como parte integrante de sus propias teorías. En la falta de claridad tiene su origen un penoso conflicto entre los valores cognoscitivos del modo natural de pensar, a los que no se puede renunciar, y las exigencias cognoscitivas del nuevo, cuya legitimidad propia se ha vuelto indudable. Si se sigue este nuevo modo de pensar, todo lo que antes se había poseído en la obviedad consabida de un derecho fundado de manera natural aparece *puesto en cuestión*; pero ello en el doble sentido de esta equívoca expresión. Pues como la conciencia pura en general, y en ella en especial la conciencia legitimadora, se ha convertido en problema universal y, por tanto, la propia legitimidad (como un título para correlatos intencionales) hubo de convertirse en tema de esta cuestión, /271/ parece, en el estado de oscuridad en que en un principio se está, que toda legitimidad se ha vuelto cuestionable también en el otro sentido, a saber: dudosa. La pregunta trascendental por la esencia, por el sentido de toda legitimidad –en otras palabras, la pregunta de cómo pueda ésta hacerse comprensible a partir de la donación originaria de sentido por la conciencia, como, por así decir, la institución originaria de legitimidad– se transforma en la pregunta de si y hasta qué punto hay *validez*, *puede* haberla. De manera muy especial concierne esto, como es comprensible, a la legitimidad del conocimiento positivo del *mundo* y con ello propiamente a *todas* las ciencias positivas (a saber, también a todas las aprióricas, tanto a las que son desde un principio ciencias de realidades posibles, como la geometría pura y la mecánica, cuanto también a las disciplinas de la *mathesis universalis*, dondequiera que operan de instrumentos del conocimiento de la naturaleza). Pero no se trata aquí de una desviación de la cuestión de la legitimidad

por un equívoco al que sólo una confusión y ausencia de pensamiento que alejan las cosas pueda sucumbir. Sino que la relación de ambos modos de pensar es tan peculiar que precisamente una incursión seria y profunda en la esfera cognoscitiva trascendental parece exigir un sentido del mundo que ha de parecer por completo inadmisible, al menos en un primer momento, a quien piensa de manera natural –o bien a quien recae de la actitud trascendental en la del pensar natural–.

Para mostrar esto tenemos que explicitar con alguna mayor exactitud la índole y aportación del conocimiento trascendental de la realidad en contraste con las del conocimiento natural; a saber, hacerlo hasta que resulte visible qué clase de predelineamiento universal del sentido del mundo parece resultar necesario en el vuelco a la problemática trascendental.

Consideremos lo siguiente. En cuanto sujetos pensantes de manera natural, nosotros *teníamos* el mundo, él estaba dado como indudable realidad efectiva. Lo experimentábamos, pensábamos y teorizábamos en la evidencia natural, y alcanzábamos ciencias admirables en métodos y en resultados. Pero ahora, con la inversión del modo de pensar natural, en lugar del mundo sin más, tenemos *sólo la conciencia de* «el mundo». Dicho más claramente: tenemos sólo nuestra subjetividad trascendental-pura cognoscible en una evidencia absolutamente autónoma, subjetividad que en su conciencia fluyente porta en sí /272/ todo el sentido cognoscitivo suyo, que por tanto porta en sí también «el mundo», el que «tenemos en mente» y tal como lo tenemos. Se trata del mundo mentado en cada caso, como el que está mentado y tal como lo está, el conocido y cognoscible en cada caso tal como es precisamente conocido y cognoscible. Sólo así se convierte aquí en tema de investigación.

Y, en efecto, es un tema enorme el esclarecer por todos lados cómo la vida puramente subjetiva, considerada de manera aislada o como vida en comunidad, transcurriendo en la forma universal de esencia de la *intentio*, de la «conciencia de», resulta capacitada para hacer consciente, gracias a los modos y síntesis de conciencia que le son propios –y exclusivamente como un resultado de su rendimiento de sentido–, «el mundo existente». ¿Qué disposición gradual de estructuras de conciencia, de síntesis de conciencia fundadas unas en otras o entrelazadas unas con otras, puede comprobarse aquí, en la reflexión y en la descripción de esencia? Y, correlativamente, ¿qué disposición gradual de figuras de sentido que se constituyen en aquélla puede comprobarse, y en lo más alto la figura que las remata, la de las «realidades» espacio-temporales constituyéndose como verificables «en todo momento» y por «cualquiera», como el «*ser objetivamente verdadero*»? ¿Cómo puede hacerse comprensible a partir de leyes de esencia la necesidad de una disposición tal para el rendimiento

universal de la intuición continuada de un mundo y, después, para el de una ciencia de este mundo? ¿Cómo pueden cumplirse estas importantes tareas, por lo pronto en la limitación, metódicamente primera, a las donaciones de sentido del *ego*-singular que opera como sujeto de la investigación trascendental, y luego, en un nivel superior, en el marco más amplio de la comunidad universal de los sujetos que están con el *ego*-singular y unos con otros en posible comunicación, en suma, en referencia a «todos y cada uno en general» y a la intersubjetividad trascendental?

En tal investigación trascendental sólo está dado bajo el título «el mundo», pues, todo lo que en la intencionalidad de la conciencia que conoce mundo, conciencia cambiante de múltiples formas y sintéticamente enlazada, se constituye como lo conocido unitariamente, o bien como lo que *puede* constituirse con libertad práctica en horizontes de conciencia libremente explorables –como uno y lo mismo en el cambio de los diversos modos de conciencia y de los objetos singulares que siempre vuelven a «destacarse» en ellos–. Únicamente así cabe entender, empero, *cómo* en el tipo de consideración coherente y puramente reflexivo que /273/ llamamos trascendental puede ello encontrarse en la conciencia real, o –en la actitud eidética– en la conciencia esencialmente posible.

A este respecto, traigamos todavía a consideración lo siguiente: conocer en el sentido activo es una aspiración, y en cuanto acción conocer es una aspiración prolongada desde un mentar, que meramente tiende a, hasta un ver la cosa misma, que la alcanza y que entra en posesión cabal de lo mentado. En el modo de la conciencia tendente a, lo consciente es un sentido en el modo de la «mera mención» («sentido intencional»); en el modo de la conciencia que alcanza a lo consciente, es un sentido en el modo «realidad efectiva en persona», realidad «misma» («sentido impletivo»). Pero el cumplimiento no es nunca, en el entero dominio de la realidad, un cumplimiento perfecto. El sentido impletivo de cada cumplimiento está al mismo tiempo gravado con horizontes de mención incumplida. Lo que ya es consciente ello «mismo» en el modo del objeto captado «en persona» (como en la percepción externa lo percibido) tiene siempre, con todo, «lados» co-mentados, pero no captados ellos mismos. Y por lejos que la experiencia impletiva persiga esos lados, así permanece. Siempre queda algo nuevo por experimentar, puesto que siempre se abren nuevos horizontes de intención anticipadora. Pero esto nuevo no concierne meramente a los «objetos» que como puntos de mira fijos de la experiencia, atraviesan un experimentar que aspira a ellos en unidad conexa. Más bien entran también nuevos objetos con sus horizontes abiertos de experiencia, afectan al interés y eventualmente se convierten en nuevos puntos de mira de la experiencia, apropiándose del sentido impletivo inherente a ellos en nuevas

series de experiencia. Con ello las antiguas y nuevas unidades se organizan además en agrupaciones, en objetividades de grado superior. Claro está que algo parecido vale para el conocer que juzga conceptualmente y, en el grado más alto, para el conocer científico de evidencia intelectiva. Ningún saber es el último; toda intelección que alcanza algo es a la vez fin y principio; con cada una se abren nuevos horizontes de problemas, que por su lado reclaman de nuevo evidencia intelectual impletiva. El dominio del saber es infinito, como correlativamente lo es el ámbito del saber que conforme a su ser verdadero se determina en el saber. Pero el ámbito completo del saber de hechos real-objetivo es el mundo, el universo de la experiencia concorde posible, el /274/ ámbito de todos los ámbitos reales, cuya ciencia abarca sintéticamente, por tanto, todas las ciencias objetivas de hechos[3].

Según esto podemos decir: en la consideración puramente trascendental *el mundo, tal* como es en sí mismo y en verdad lógica, es a fin de cuentas *sólo una idea que reside en lo infinito* y cuyo sentido-meta bebe de la *actualidad* de la vida de conciencia.

Llevemos esta importante proposición a perfecta intelección.

En el dar sentido propio de la subjetividad pura, o bien de su vida de conciencia, se origina todo sentido y cada sentido, y en ella también permanece siempre todo sentido, aunque en la transformación en un saber habitual, pero siempre susceptible de despertarse de nuevo. Así ocurre igualmente también con ese universal y objetivo sentido de verdad: «mundo», que tiene su origen en la actualidad de la vida cognoscitiva de experiencia objetiva y de intelección teórica; vida cognoscitiva trascendental que en el sujeto individual y en la intersubjetividad se organiza en un nexo universal de concordancia. Este sentido unitario está siempre cambiando, pero sólo de tal modo que se ofrezca uno y lo mismo, conforme al sentido, en múltiples figuras de determinación. Siempre aparece el mismo universo objetivo, pero en siempre nuevos modos de darse, con siempre nuevos objetos, propiedades y relaciones que vienen así a experiencia «propia» y al conocimiento. Este sentido unitario siempre tiene a la vez la figura de un sentido intendido y de uno impletivo. También para el universo, como para los objetos singulares, el progreso continuo del conocimiento es un proceso global de cumplimiento que discurre en múltiples procesos particulares; un cumplimiento que al horizonte de lo no experimentado, de la co-mención indeterminada pero determinable que acompaña esencialmen-

3. Correlativamente está, desde luego, el ámbito completo del saber eidético para lo real en general, o bien el universo de las realidades y mundos posibles en general; la ciencia de esencias universal de lo real en general abarca todas las ciencias apriórieas que han sido desarrolladas o serían desarrollables aún para las regiones particulares o para las estructuras formales de la realidad posible (por ejemplo, la ciencia «pura» de la naturaleza, la geometría pura, la doctrina pura del tiempo, la mecánica pura).

te a toda experiencia real, lo lleva con perfección progresiva a la autoexposición y eventualmente a un conocimiento que capta la cosa misma. Es un cumplimiento que, con una concordancia difusiva y con la progresiva fuerza global de la verificación en la experiencia, disuelve todas las decepciones ocasionales en una armonía superior. /275/ Una ilusión descubierta significa a la vez y siempre la restitución de un ser verdadero que se integra en la concordancia universal en lugar de la ilusión.

Pero la experiencia y los procesos de experiencia están esencialmente caracterizados como procesos en el marco del «yo puedo» práctico (y, ulteriormente, del «cualquiera puede»), esto es, como procesos dirigidos o dirigibles por el yo; los horizontes vacíos pertenecientes al modo universal del darse real son horizontes prácticos, que han de cumplirse sistemáticamente en el sistema co-constituido y, por tanto, siempre familiar, de las posibilidades de intervención práctica. La posibilidad de cumplimiento tiene el sentido de la posibilidad práctica de hacer pasar la percepción del caso, como toma de conocimiento que experimenta, a la figura de una determinación impletiva más precisa de lo aún desconocido dentro de lo real ya percibido –pero que por esencia no es nunca absolutamente desconocido, sino que en su tipo formal está predelineado, por ejemplo como cosa espacial–. Esta posibilidad trae siempre consigo evidencia empírico-práctica: comoquiera que intervenga prácticamente en el sistema de mis posibles caminos de ejecución (por ejemplo, en el perceptivo «yo me aproximo, veo y palpo»), puedo proseguir mi percibir como percibir de lo mismo, en su toma de conocimiento que progresa en la concordancia y que a la vez confirma. Siempre de nuevo, esta cosa volverá a ponerse de manifiesto como existente y como ella misma es: e igualmente en el posible tránsito libre a las demás cosas que residen en el horizonte abierto indeterminado-determinado, por así decir; esto es, en el interior de la región del mundo constantemente co-puesta y conocida en una conciencia omnímoda de horizonte. Inseparable de ello resulta, como es fácil de ver, la evidencia perteneciente a toda fase del pasado de mi vida, a la que yo puedo retrotraerme libremente: en una libre realización de mis posibilidades prácticas de entonces habría yo podido transformar libremente mi experiencia pasada, habría podido conocer en todos sus aspectos el mundo pasado tal como éste era; el mundo que en la evidencia empírica del proceso de concordancia que continúa hasta la experiencia presente, era el mismo que todavía es, sólo que cambiado en la mudanza temporal-objetiva de sus estados reales.

/276/ En el proceso global en continuo *acierto* de realización impletiva del sentido del mundo, siempre todavía intendente, y no sólo en el proceso subjetivo singular sino en el intersubjetivamente socializado, se atestigua

sin cesar a la vez su realizabilidad futura y proseguible al infinito; y justo en la forma de procesos cognoscitivos de perfección creciente. Pero precisamente con ello se atestigua el ser efectivo del mundo mismo, a saber, como *telos* que reside en lo infinito de este proceso que prosigue libremente en todo tiempo (en la conciencia del «yo podría», del «cualquiera podría» o «habría podido»), de una realización cada vez más perfecta. Así pues, en una consideración puramente trascendental «*el mundo mismo*» se ofrece sólo como un peculiar sentido de verdad de grado superior que se pone de relieve en la subjetividad o intersubjetividad actual, a saber, como una *idea* que se constituye en la figura inmanente de la validez o vigencia fundamentada. Su equivalente es la idea de la totalidad pensada de las verdades cognoscibles en lo infinito, referidas a todos los objetos de la experiencia real y posible. Esta idea predelinea para todos los sujetos de conocimiento una ley universal respecto de la totalidad de las experiencias y teorizaciones cognoscitivas posibles en cada caso.

Bastará esto para arrojar claridad a grandes rasgos, con vistas a las fundamentaciones directrices, sobre la proposición antes formulada y para proporcionar a la vez la evidencia de una anticipación con sólidas motivaciones. En todo caso, lo dicho puede servir para dar un mayor relieve a la motivación que estaba ya despierta en los primeros, sumamente toscos y oscuros intentos de interpretación trascendental del mundo. Y puede servir para hacer comprensible por qué grandes filósofos, cuya genialidad se delata precisamente en que su evidencia anticipadora llegaba más lejos de lo que en intuiciones singulares explicitadoras podían dilucidar y de lo que con conceptos originariamente extraídos podían precisar sólo en unos primeros proyectos teóricos, se vieron llevados a una consideración subjetivo-trascendental del mundo a la que se oponían, en efecto, las objeciones palmarias del modo de pensar natural, y cómo ellos tuvieron que pasarlas por alto sin poder resolverlas realmente.

Pero aquí hace falta una exposición más detallada.

V. <La justificación del «idealismo» trascendental: su realización científica sistemática>

/277/ Aunque nos hemos puesto en claro el vuelco universal en que «el mundo» se constituye como sentido válido en la conexión trascendental y cómo lo hace, esto es, en puridad en la donación de sentido de la posible experiencia externa y ciencia empírica, este conocimiento del mundo de nueva especie no nos satisfará en modo alguno. Pues parece llevar a consecuencias que están en aguda contradicción con verdades incontestables del conocimiento natural y positivo del mundo.

El mundo del que hablamos y podemos hablar, del que sabemos y podemos saber, no es ningún otro, en efecto, que precisamente el que constituimos en la inmanencia de nuestra propia vida de conciencia, individual y socializada, en las indicadas multiplicidades de configuraciones cognoscitivas que se unifican; ningún otro que el que como cognoscentes «tenemos» siempre y al que aspiramos siempre como meta del conocimiento; y en último término, nuestra mera «idea». ¿No es justo la función necesaria de la actitud trascendental hacer visible y absolutamente evidente, en coherencia con el modo de consideración puramente subjetivo, que en el ámbito global del conocer posible no puede entrar nada sino la figura cognoscitiva que en él se constituye a partir del rendimiento propio? Así pues, en ninguna otra parte puede el mundo, y puede todo mundo posible, tener «existencia» sino «en» los sujetos cognoscentes, sino «en» el *factum* para ellos mismos evidente de su vida de conciencia y en sus «capacidades» atenidas a leyes esenciales.

Justamente contra esto elevará su enérgica protesta quien piensa naturalmente. De manera absolutamente clara habría que distinguir, se dice, entre el mundo mismo, que existe en sí y por sí, y las correspondientes figuras cognoscitivas subjetivas *por medio* de las cuales los sujetos se limitan a *referirse* al mundo. Asumir que el mundo exista en nosotros como mera formación de sentido, como idea, cuando nosotros mismos somos, desde luego, lo que ningún ser racional puede dudar nunca: meras partes integrantes del mundo, sería un puro contrasentido.

Pero aquí al filósofo trascendental no le faltarían respuestas. Señalaría primero que, al igual que toda diferencia llena de sentido, así también /278/ esa diferencia a todos familiar entre los objetos en su ser-en-y-por-sí y los objetos en cada caso conocidos extrae su sentido originario y legítimo de la conciencia cognoscente. Pero, conforme a ésta, el objeto real llevado a realidad efectiva en el conocimiento no sería, evidentemente, ningún otro objeto que el todavía desconocido, que el ni siquiera pensado todavía —el cual está pensado desde un principio, sin embargo, como perteneciente al horizonte abierto de nuestro conocimiento posible—. Así sólo quedaría la tensión entre el conocimiento imperfecto, con sus numerosos modos de intención vacía e intuición impletiva, y el conocimiento idealmente perfecto. Pero una idea que a causa de su idealidad reside en lo infinito, ¿acaso sería menos una figura de conocimiento, estaría ella misma menos situada en el horizonte de conciencia de cada una de las subjetividades que se aproxima a ella como a su meta de su conocimiento y que, en todos sus conocimientos auténticos, hace realidad un fragmento o un estadio inmaduro preliminar de su sentido infinito? En lo que concierne, además, a ese contrasentido que resulta de la doble posición del cognos-

ciente como sujeto para el mundo y como objeto en el mundo, ha de afirmarse que puede resolverse muy bien. Objetos en el mundo, y como tales «fenómenos» ellos mismos a su vez, no serían los sujetos puros, en cuya vida de conciencia todos los objetos son puntos-meta cognoscitivos de la experiencia intersubjetiva y del conocimiento lógico-empírico, sino que lo serían los sujetos psicofísicos, los seres humanos y su «vida anímica» humana. Ya el *ego* que quedaba como resto para Descartes en la fase de suponer la posible no existencia del mundo objetivo, como sujeto indudable de las *cogitationes* que pasan fluyendo indudablemente, no era el yo psicofísico real de estos seres humanos.

Tales respuestas tienen seguramente su valor. Pero no son suficientes para la solución efectiva de las grandes dificultades en que se enreda el cambio de actitudes y de evidencias, de las naturales y las trascendentales. Una clarificación plenamente comprensiva del sentido de un mundo que para la subjetividad cognoscente tiene existencia y esencia sólo a partir del rendimiento de conciencia suyo propio, no puede surgir jamás de reflexiones meramente argumentadoras; éstas se mueven entre generalidades alejadas de las cosas, en lugar de suscitar la auténtica evidencia intelectual aquí exigida por medio del estudio concreto y sistemático de la subjetividad trascendental, captada con pureza e intuida ante todo de manera concreta, y de los tipos de conciencia y los rendimientos de conciencia sumamente múltiples. /279/ De hecho, tiene que aspirarse a la intelección efectiva de los modos *en que* el sentido objetivo de todo tipo y cada tipo y *en que* la verdad objetiva tienen su origen en la conciencia pura; qué aspecto presenta, por decirlo así, la respectiva conciencia constituyente del sentido según sus tipologías y estructuras esenciales; y, correlativamente, qué aspecto presenta el sentido mismo que tiene en ella su origen efectivo en tal autenticidad originaria. La solución a esta tarea, que en el fondo ya impulsa a la teoría del origen lockeana –pero que por funestas suplantaciones opera en ella en una figura torcida de sentido–, puede ahora, por su parte, enredar en las investigaciones más difíciles. Las dificultades, con todo, están para ser superadas. Pero no lo serán si se elude el esfuerzo de familiarizarse con la peculiaridad del modo de consideración trascendental por medio de su práctica efectiva, y si nunca llegan siquiera a comprenderse las ingentes tareas que resultaron para la filosofía del descubrimiento de la esfera trascendental, como una absolutamente autónoma y absolutamente independiente frente a todos los presupuestos objetivos.

Ya los primeros filósofos que siguiendo a Descartes, pero con coherencia más radical, practicaron el modo de consideración trascendental y reflexionaron sobre las formas cognoscitivas inmanentes –Leibniz, Ber-

keley y Hume– (aunque todavía imperfectamente y en generalidades demasiado vastas), reconocieron que se abrían aquí evidencias intelectuales de nuevo cuño y de alcance inaudito, y que incluso parecía exigida una transformación de toda visión del mundo fundada por los filósofos del pasado. Así se manifiesta históricamente el «idealismo», en formas muy diferentes y que han de valorarse de manera muy distinta, y así levanta él la exigencia incesante de su realización científica. Con todo, el camino desde las anticipaciones generales de una visión trascendental del mundo, como nueva forma de interpretación metafísica del mundo, a una *ciencia* con problemas de trabajo articulados en concreto y con teorías efectivamente completadas y sistemáticamente enlazadas, era muy largo. Antes que nada tenía que aprenderse a *ver* en la nueva actitud, a captar la esencia peculiar de la intencionalidad y de su /280/ rendimiento, a distinguir las múltiples formas particulares de la conciencia pura y de sus formaciones de sentido. Sólo entonces los problemas vagos podían precisarse por medio de conceptos trascendentales originariamente extraídos y podía llegar a ser posible tanto el método como la teoría trascendental.

VI. <EL PROYECTO KANTIANO DE UN PRIMER SISTEMA DE FILOSOFÍA TRASCENDENTAL CIENTÍFICA>

Aquí se encuentra, pues, el motivo más firme del renombre de Immanuel Kant: poseído por completo por la voluntad de ciencia estricta, convierte el problema directriz intuido en una u otra ocasión –el problema del sentido trascendental de una objetividad cognoscible y de una ciencia que pretende validez cognoscitiva en evidencias intelectuales subjetivas– en la tarea de su vida, y en décadas de la más abnegada entrega a la investigación, proyecta un primer sistema de una filosofía trascendental científica. Como auténtico científico, le guían desde un principio determinados problemas particulares, que se le habían planteado a partir de la consideración filosófica de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza y del conocimiento crítico de la insuficiencia de la ontología de la época; problemas desvelados al penetrar más profundamente en su sentido trascendental y que le condujeron al descubrimiento autónomo de una «metafísica» de nuevo cuño, la trascendental o «criticista» frente a la «dogmática». En el curso de su evolución personal, la filosofía trascendental adquiere una particular impronta teórica por continuar él prestando una atención prevalente a las ciencias y a los problemas de la «posibilidad» trascendental articulados según los tipos principales de ciencias. Kant es el primero que no viene a considerar la ciencia de forma meramente objetiva, como teorías de realidades y posibilidades objetivas,

sino, en un sesgo trascendental coherente, como rendimientos subjetivos del conocimiento en la conciencia en general. Completamente nuevo es el modo en que esboza la idea de una ontología *formal* de la naturaleza (*natura formaliter spectata*) y trata de deducir sus conceptos fundamentales y principios fundamentales de manera trascendental y en unidad sistemática. Esto acontece en el sentido del planteamiento original regresivo de la cuestión: /281/ ¿bajo qué formas conceptuales y legales tiene que hallarse un mundo objetivo en general (una naturaleza) que haya de poder ser experimentable como uno y el mismo por todos los cognoscentes en la síntesis de la experiencia posible, y que luego, además, deba poder ser cognoscible en subsiguientes conocimientos teóricos, y por cierto en verdades y ciencias que pueden ser alcanzadas por todos con validez necesaria, esto es, según métodos que, discurriendo en procesos subjetivos de conocimiento, tengan, en efecto, que alcanzar y garantizar una validez universal necesaria?

Quizá el futuro convenga en que las oscuridades profundas de las teorías de Kant, que pueden pasar por indicios de una fundamentación no últimamente científica, tengan su precisa razón de ser en que Kant, proviniendo de la ontología wolffiana, permaneció interesado en la ontología también en la actitud trascendental. Esto quiere decir que, al igual que su peculiar problemática, también su estudio vale casi exclusivamente a propósito de figuras de sentido o verdad y de momentos de sentido a los que corresponde con necesidad validez objetiva. Pero, por otro lado, para la resolución de su problemática él considera imprescindible la realización sistemática de un estudio correlativo, en concreción intuitiva, de la subjetividad que rinde y de sus funciones de conciencia, de sus síntesis de conciencia pasivas y activas en que se configura toda clase de sentido objetivo y de legitimidad objetiva. Por más que él haya dirigido las primeras miradas en profundidad al apriori de la vida de conciencia dadora de sentido y a las conexiones entre donación de sentido y el sentido mismo –en particular bajo el título de «deducción subjetiva» (en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*)–, no reconoce, sin embargo, que una filosofía trascendental no se deja restringir cómo él creía poder hacer; y que una realización radicalmente clara, esto es, radical y científica, de una filosofía de este tipo sólo es posible si la vida concretamente *plena* de conciencia y el rendir concretamente *pleno* de la conciencia se someten a estudio por *todos* sus lados correlativos y de manera por entero diferenciada –y esto en el marco de la subjetividad trascendental unitaria, concretamente intuitiva–. Una lógica trascendental sólo es posible en una noética trascendental; las teorías trascendentales de las figuras objetivas de sentido son, si ha de obtenerse conocimiento suficiente por completo y por ello absoluto, inse-

parables de la 282/ investigación trascendental de esencias de la vida que configura sentido objetivo. En última instancia se retrotraen a un estudio de esencia de la conciencia en general, que es el máximamente universal –a una «fenomenología trascendental»–. Precisamente esto obliga a una ampliación del peculiar concepto kantiano de «trascendental», cosa que desde un principio ha servido de base a nuestra exposición.

Pero se defienda o no la específica delimitación kantiana de la filosofía trascendental, Kant es, como ya dije, el primero que le da la forma de una teoría en desarrollo efectivo. En especial, es el primero que, en esbozos ingentes, emprende el intento de hacer teóricamente comprensible ante todo la naturaleza: la que se da a la intuición y la de la ciencia matemática de la naturaleza, como formación que se constituye en la interioridad de la subjetividad trascendental; intento éste que ha de repetirse siempre de nuevo hasta el completo éxito. Pero lo mismo tiene que lograrse para todos los ámbitos del mundo experimentado de modo natural-ingenuo y, por lo tanto, también para *todas* las ciencias. En la consideración trascendental como «objetos de una experiencia posible» han de incluirse también, y es éste un desiderátum vívidamente sentido en nuestra época, las diversas formas de sociabilidades humanas y las creaciones culturales que se originan en la vida social, también por tanto las ciencias del espíritu a ellas referidas, superando así el «prejuicio científico-natural» de Kant.

VII. <El desarrollo histórico de la filosofía trascendental y su significación práctica>

Si, yendo más allá de la universalidad de la idea de una filosofía trascendental, se me permitiera entrar todavía en los contenidos especiales de las teorías kantianas, habría aún mucho que decir en su honor, claro está. Habría que remitirse a los múltiples, grandes descubrimientos particulares que las teorizaciones de Kant han encontrado casi por todas partes; cada uno de los cuales descubrimientos lleva, desde luego, la inscripción: «¡Conquístame para poseerme!». Con la filosofía trascendental ocurre como con el cálculo infinitesimal: gestado originariamente por la teoría, necesitó del trabajo de siglos para que se gestara la teoría *verdadera* en que él mismo /283/ pudo primeramente lograr su auténtica figura y su existencia incontestable. En nuestro caso, donde se precisaba una inversión radical del entero modo de pensar natural y se abría un dominio de conocimiento de cuño enteramente nuevo y absolutamente cerrado sobre sí, en el cual podía verse lo nunca visto y pensarse lo nunca pensado, las imperfecciones de esta primera apropiación científica tenían que ser mucho mayores aún. En medida especial, los problemas, los métodos y las

teorías que primero se ofrecieron adolecían de presupuestos inaclarados, que no admitían una evidencia completamente satisfactoria. Muchísimo más difícil había de ser, según esto, la tarea planteada al futuro: abrirse paso hasta los comienzos sin presupuestos y evidentes por sí, desarrollar los métodos adecuados a la cuestión, formular los problemas realmente radicales y, finalmente, construir de manera sistemática una teoría de la que responsabilizarse definitivamente.

Es bien comprensible, pues, el hecho de que en la filosofía trascendental echemos hasta ahora de menos un ascenso tan continuo como el que desde un principio muestra la matemática moderna; el que aquí hagan falta luchas tan largas y todavía no concluidas para defender con éxito su legitimidad y su prerrogativa propias frente a las ciencias positivas; pero también para en estas luchas llegar por vez primera a penetrar en el sentido puro, en responsabilidad última, de una filosofía y un método trascendentales. No se trata sólo de que tengan que quebrarse los hábitos de más profundo arraigo del modo de conocimiento natural; falta aquí también la fuerza propagandística de los éxitos técnicos, a los que la otra parte nunca ha renunciado. La filosofía trascendental, un arte muy inútil, no ayuda a los dueños y señores de este mundo, a los políticos, ingenieros, industriales. Pero quizá no sea ningún defecto el que ella nos libre teóricamente de la absolutización de este mundo y el que nos abra la única puerta de entrada científica posible al único mundo que es verdadero en un sentido superior, el mundo del espíritu absoluto. Y quizá sea ella también la función teórica de una praxis, y precisamente de aquella que ha de hacer realidad, por necesidad, los intereses supremos y últimos de la humanidad. /284/

VIII. <El sentido de una continuación de Kant>

De este modo entendemos nosotros, pues, la significación imperecedera de la obra científica de Kant, la obra de toda una vida, y con ello se nos abre en toda su magnitud la tarea a la que estamos llamados nosotros y todas las generaciones futuras. Ante todo, y sin preguntar en un principio por las tesis y teorías particulares de Kant, que de modo tan impresionante determinan la concepción filosófica del mundo que le es peculiar, nosotros tenemos que reconocer en la idea de una filosofía trascendental el sentido eterno que era como innato al desarrollo histórico de la filosofía y que permanece inseparable de su desarrollo ulterior por siempre; y en la filosofía de Kant, esta idea llega a una primera, pero sólo provisional existencia teórica. En todo caso, con las *Meditationes* de Descartes tuvo ella su primera existencia efectiva, como *idea en forma embrionaria*, y de inmediato se convierte en el sentido impulsor del desarrollo de la filosofía

específicamente moderna, en la intención que vivamente la mueve, promueve y hace valer. Al verse en un momento dado al *ego cogito* como la subjetividad cognoscitiva pura, clausurada en sí, y al ser visto, por cierto, como el fundamento universal de conocimiento para todo lo susceptible de conocerse, al ser con ello reconocida la subjetividad y ser puesta de relieve por escrito como la fuente originaria del método filosófico, quedó abierto para los pensadores filosóficos de la época posterior un horizonte intencional que debía incondicionalmente recorrerse; había despertado la idea de una filosofía que debía incondicionalmente llevarse a claridad y a realización cumplidas.

Si en un principio pudo aún parecer que todo acabaría en una filosofía nueva sólo en el método, y dotada sólo de contenidos teóricos asegurados con una mayor profundidad, una filosofía que se atendría obviamente al único estilo metafísico global concebible hasta entonces, su auténtico sentido, su *sentido revolucionario* tuvo que descubrirse, pues, en la repercusión del motivo trascendental del método. Finalmente, una verdadera filosofía trascendental había de lograr una ejecución científica eficaz, que llevara a evidencia la novedad absolutamente esencial de la filosofía exigida en este desarrollo. Debía hacerse visible que lo que ella había traído a la realidad, por extraerlo de las fuentes absolutamente últimas de todo /285/ método, le permitía formular, con fuerza legal antes inaudita, la pretensión de exponer la única filosofía posible, de un cuño completamente nuevo al menos en su tipo esencial; o, mejor dicho, la pretensión de proceder a la institución originaria de una filosofía de cuño completamente nuevo.

De este modo, la crítica kantiana de la razón significa la revolución filosófica que la filosofía moderna preparó en su desarrollo histórico y que finalmente se convierte en un hecho. Con su surgimiento se revela a la filosofía misma la figura metódica que le es esencialmente necesaria como filosofía científicamente verdadera, esto es, la auténtica idea-meta a la que todos los desarrollos ulteriores han de tender en una realización consciente y teleológicamente activa.

Aquí se señalaba una tarea como la primera y más importante, a saber: llevar este nuevo sentido trascendental de la filosofía a claridad y pureza perfectas por medio de una investigación radical de la subjetividad trascendental, como campo originario de todo método. A este sentido configurado de manera pura tenía entonces que dársele la significación de una idea-meta legítima y conscientemente directriz, que, como entelequia desvelada, posibilitaba la figura más racional de los desarrollos filosóficos y la de una incomparable mayor trascendencia: el desarrollo en la figura de la ciencia más auténtica, la que se hace responsable en el sentido último y más estricto.

Pues es esencial a la filosofía el que ella, hablando idealmente, sólo alcance existencia verdadera y auténtica en la claridad suprema y máximamente consciente sobre la universal figura metódica del sistema; figura a la que ella da satisfacción como su idea-meta conductora, formal, a la que ha de dar cumplimiento con teorías en acto. En otras palabras: la filosofía *existe* en el verdadero sentido sólo en la medida en que en una meditación e intelección espontáneas haya hecho formalmente suya esta idea-meta racional y, en una autodeterminación constante y consciente conforme a esta idea, haya impuesto a su devenir la forma de un desarrollo racional, en cuanto uno dirigido operativamente por su auténtico sentido-meta.

Según todo esto, la revolución kantiana de la filosofía no vale para nosotros como mero *factum* histórico, sino como la realización históricamente primera (y aún imperfecta) de un giro en su desarrollo desde el método de conocimiento natural al trascendental, /286/ desde el conocimiento y la ciencia del mundo positivos o dogmáticos a los trascendentales; un giro predelineado en el sentido esencial de la propia filosofía, y el giro, como también podemos decir, del estadio de la positividad ingenua en el conocimiento del mundo a un conocimiento del mundo a partir de la autoconciencia última del conocimiento –pero esto no en generalidades vacías–, sobre el conocimiento bajo los títulos razón, verdad, acción que rinde ciencia.

A la vez, de las intelecciones conseguidas surge para nosotros el sentido correcto en que debemos entender y exigir la continuación de Kant: lo necesario por encima de todo no es adoptar o mejorar en detalle su sistema tal cual es, sino más bien entender el sentido último de su revolución –y entenderlo mejor de lo que él mismo pudo hacerlo, él, que abrió el camino pero no lo recorrió hasta el final. Mas esta comprensión debe plasmarse de manera fundamentalmente científica; una filosofía científica en el sentido más estricto requiere, en la medida en que por su esencia comienza sin presupuestos, primero de su ABC, por así decir, que ha de extraerse de la conciencia originaria, y por medio de éste ha de alcanzar su forma definitiva de devenir teórico, elevándose por sobre el juego de los sistemas filosóficos. Es por esto por lo que la herencia kantiana no debe abandonarse, sino perpetuarse gracias a la clarificación y valoración de sus contenidos absolutos. Si con ello su visión sistemática del mundo se conserva, ya sea sólo en su estilo cosmovisional, es, en cambio, una cuestión completamente secundaria.

En este espíritu no faltan los esfuerzos serios, sobre todo en las últimas décadas. Han procurado, en todo caso, superar el peligro de un completo hundimiento de la idea trascendental -debido a los malentendidos que tergiversan el sentido de los motivos más íntimos de Kant, como también de

sus predecesores filosófico-trascendentales–; y tal peligro puede considerarse superado, aunque la literatura filosófica universal de nuestro tiempo, como fenómeno de masas, ofrezca acaso otra imagen global.

Nuestro Friburgo, en particular, es desde hace décadas un lugar en que las intenciones kantianas buscan su repercusión filosófica, aunque en formas bien diferentes. Por mucho que la actual orientación fenomenológica, aquí mantenida, siga caminos propios en el vasto panorama de su problemática y de su formulación, e incluso en los principios del método, /287/ y por escasamente determinada que haya estado en su origen inmediato por Kant y las escuelas kantianas, también esta orientación fenomenológica tiene que reconocer que, en toda su reactivación de los motivos de pensamiento más antiguos y antiquísimos y en la configuración de los completamente nuevos, ella es un intento por hacer verdadero el sentido más profundo del filosofar kantiano; así es al menos si la interpretación sobre la que hemos meditado juntos en esta lección tiene justificación.

En completo acuerdo con Kant nos vemos, empero, en que estamos empeñados en realizar la filosofía trascendental no en el espíritu de una visión del mundo que se adecue a las necesidades de un tiempo, sino en el de una ciencia estricta tendente a la idea de validez definitiva.

Y así nos cabe esperar que el genio de Kant aceptará de buen grado nuestra modesta ofrenda de gratitud.

CONFERENCIAS DE ÁMSTERDAM. PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA (1928)

Traducción de Jesús Díaz Álvarez

Presentación

Agustín Serrano de Haro

La jubilación oficial de Husserl en la cátedra de Friburgo, que tuvo lugar el 31 de marzo de 1928, no significó en absoluto una relajación de su actividad filosófica. De hecho, ya la semana siguiente, el pensador emprendió un viaje familiar a Gotinga, que luego continuó hasta Berlín con motivo del octogésimo cumpleaños de su maestro Carl Stumpf, desde donde se trasladó a la capital holandesa para atender a la invitación a impartir una serie de conferencias. En el «Círculo filosófico de Ámsterdam» Husserl disertó extensamente primero sobre «Fenomenología y psicología» y, días después, sobre «Fenomenología trascendental»; a finales del mes de abril tomó de nuevo la palabra, en la ciudad de Groningen, sobre psicología fenomenológica. No fueron intervenciones dirigidas a un público amplio, y quizá por ello el viaje holandés de Husserl resultó particularmente rico en encuentros personales y conversaciones: con el gran matemático L. E. Jan Brouwer, con el filósofo ruso León Chestov, que había disentido vivamente del «racionalismo» fenomenológico, o con el psicólogo y filósofo Gerard Heymans, que décadas atrás había tratado de cuestionar la refutación husserliana del psicologismo, en la cual él mismo era mencionado y refutado. También el médico y fisiólogo Frederik Buytendijk, que tras la Segunda Guerra se convertirá en la cabeza de la importante escuela fenomenológica de Utrecht, pudo escuchar en su patria al profesor alemán.

Por su planteamiento y contenido, el texto de las *Conferencias de Ámsterdam* es una reelaboración ampliada de la entrada «Fenomenología» que Husserl redactó para la Enciclopedia Británica en el otoño de 1927; el artículo en el que fracasó el intento de redacción conjunta con Heidegger, autor ya de *Ser y tiempo*. También estas conferencias examinan, pues, como vía de acceso a la fenomenología trascendental la idea de una «psicología pura». De hecho, los diversos sentidos del adjetivo «puro», en correspondencia con los procedimiento teóricos de «depuración» o «puri-

ficación», se deslindan en estas páginas con un cierto detalle: depuración de lo psicofísico, depuración de los modelos científicos cuya ejemplaridad para la psicología se prejuzga o presupone, depuración de lo contingente y empírico en el seno de la facticidad de la vida de experiencia. Pese a la apariencia negativa o al menos restrictiva de estas delimitaciones metódicas, el descubrimiento crucial radica en la delimitación positiva de una esfera de «experiencia pura» –vale decir plena y radical– de lo esencialmente psíquico, y en la comprobación de que ante esta «experiencia interna auténtica», o «experiencia fenomenológica», se ofrece todo un campo unitario de fenómenos en conexión infinita. Se trata del campo de la vida de la experiencia, que forma una continuidad según múltiples y diversas formas, pero a la que pertenece por derecho inalienable lo experimentado como tal en estas vivencias, lo que se manifiesta a la percepción, al sentimiento, al juicio, a la acción, etc. Los objetos que aparecen a una u otra forma de conciencia, pero también el horizonte de sentido en que lo hacen, y el mundo mismo que, como todo global de sentido, abarca los diversos horizontes, entran en el ámbito de esta psicología pura a título de «lo» consciente-«lo» aparente. El saber psicológico puro no parece conocer fronteras y extiende así sus dominios hasta donde llega la fenomenicidad de algo y de todo.

La segunda conferencia se centra, inevitablemente, en el vínculo enredado entre esta psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. Si el análisis eidético de la conciencia humana que aquélla depara y depura se encuentra con el mundo fenoménico como correlato intencional, es sólo esta última la que puede iluminar la encrucijada teórica de que ese mundo «para nosotros» es, sin incurrir en ningún psicologismo, «el» mundo en sí; como *factum* y como *eidos* mundo posible, el todo omniabarcante de lo que existe mantiene «una referencia universal» al *factum* y *eidos* de la conciencia, en relación con la cual el propio mundo gana sentido y ser, tiene totalidad y verdad. El paso decisivo en este desenredo es entonces la comprensión de cómo la determinación psíquica de la subjetividad y al cabo la condición humana remiten, por principio, a operaciones y logros de la subjetividad trascendental; también esta mundanización y humanización de sí mismo presuponen una síntesis de la intencionalidad que, no siendo en absoluto accidental, sí está ligada a la apercepción universal de mundo que la subjetividad constituyente opera.

Queda así esbozada una esencial diferencia entre el yo-hombre y el yo-vida trascendental. Es una dualidad fenomenológica insoslayable que no introduce, sin embargo, ninguna separación real, ningún tipo de exterioridad ontológica. Y por ello se impone la imagen de un paralelismo infinito entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental, sin dua-

lismo de contraposición y sin fusión de identidad. Las últimas páginas de la última obra de filosofía que Husserl pudo componer: la subsección final de *La crisis de las ciencias europeas*, defenderán esta misma perspectiva del paralelismo infinito a la luz, todavía más apasionante, de la idea del mundo de la vida[1].

1. El texto original de las conferencias, con el título *Amsterdamer Vorträge: Phänomenologische Psychologie*, está publicado en *Husserliana* IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (ed. de Walter Biemel), Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, pp. 302-349.

CONFERENCIAS DE ÁMSTERDAM. PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

I. La psicología puramente fenomenológica. Su campo de experiencia, su método, su función

<§ 1. *Los dos sentidos de la fenomenología, como fenomenología psicológica y como fenomenología trascendental*>

/302/ En el cambio de siglo surgió en la lucha de la filosofía y la psicología por un método estrictamente científico una ciencia nueva, junto con un método nuevo de investigación filosófica y psicológica. La nueva ciencia se llamó *fenomenología* porque ella, porque su nuevo método, nació de una cierta radicalización de un método fenomenológico que ya era exigido y practicado con anterioridad de manera individual por algunos científicos naturales y psicólogos. Para hombres como Mach o Hering, el sentido de este método consistía en una reacción contra la falta de suelo que amenazaba al teorizar en las ciencias «exactas» de la naturaleza; se trataba de la reacción contra un modo de teorizar con formaciones de conceptos alejadas de la intuición y con especulaciones matemáticas, que no traía consigo una claridad intelectiva acerca del sentido legítimo y los logros de las teorías.

Paralelamente a esto, encontramos en algunos psicólogos, y en Brentano en primer lugar, un afán por crear de modo sistemático una psicología estrictamente científica sobre la base de la experiencia interna pura y de la descripción estricta de sus datos («psicognosia»).

Así, la radicalización de estas tendencias metodológicas (que, dicho sea de paso, ya se designaban a menudo como fenomenológicas), /303 y particularmente en la esfera de lo psíquico y en la esfera de lo teórico-racional generalmente entrelazada por aquel entonces con ella, fue la que condujo a una nueva metodología de investigación puramente psíquica y, al mismo tiempo, a un tratamiento novedoso de cuestiones de principio específicamente filosóficas; con lo cual comenzó a emerger, como ya se ha dicho, una nueva cientificidad.

En su desarrollo posterior, tal cientificidad se presenta en un doble sentido digno de nota: por una parte, como *fenomenología psicológica*,

que ha se servir en general a la psicología como ciencia fundamental radical; por otra parte, como *fenomenología trascendental*, que, por su parte, en conexión con la filosofía, tiene la gran función de la filosofía primera, función de ciencia de las fuentes de la filosofía.

En la primera conferencia queremos dejar fuera de juego todos nuestros intereses filosóficos. Queremos interesarnos por lo psicológico de igual manera que el físico por lo físico. Situados de modo puramente objetivo, en el espíritu de la ciencia positiva, queremos considerar los requisitos de una psicología científica y desarrollar la idea necesaria de una psicología fenomenológica.

§2. *Ciencia pura de la naturaleza y psicología pura*

La psicología moderna es la ciencia de los acontecimientos reales que comparecen en el nexo concreto del mundo real-objetivo y que dentro de él se denominan psíquicos. La mostración más originaria y ejemplar de lo «psíquico» se produce en el ser íntimo y vivo de lo que designo precisamente como yo, y en todo aquello que se muestra inseparable de un yo: en cuanto vivencia del yo o vivencia psíquica (tal como el experienciar, el pensar, el sentir, el querer), pero también en cuanto capacidad y habito. La experiencia ofrece lo psíquico como un estrato de ser dependiente en los humanos y en los animales, los cuales son, según un estrato fundamental, realidades físicas. De este modo, la psicología es una rama dependiente de la antropología o de la zoología, que son más concretas y que por ello abarcan también lo físico y lo psicofísico.

Si lanzamos una mirada panorámica sobre el mundo de la experiencia en su totalidad, encontramos que pertenece de modo evidente a su esencia articularse en realidades particulares concretas en el seno de una infinitud abierta. De acuerdo con su esencia, /304/ a toda realidad particular le pertenece una corporeidad física, por lo menos como un estrato inferior relativamente concreto para las determinaciones extrafísicas que se estratifican eventualmente sobre él, a las que también pertenecen, por ejemplo, las determinaciones por las cuales un cuerpo físico se convierte en una obra de arte. Podemos hacer abstracción, coherentemente, de todas las determinaciones extrafísicas, es decir, contemplar todo ser real y la totalidad del mundo puramente como naturaleza física. En ello reside una ley estructural del mundo de la experiencia. No sólo tiene todo lo mundano concreto o real su naturaleza, su cuerpo físico, sino que todos los cuerpos del mundo forman una unidad enlazada, una unidad de una totalidad de la naturaleza que se cierra sobre sí hasta el infinito y que tiene la forma unitaria universal de la espacio-temporalidad. Bajo el punto de vista correlativo del

método esto se expresa como sigue: una experiencia abstractiva coherente puede dirigirse continua y exclusivamente a lo físico, y sobre esta base de experiencia física puede practicarse una ciencia teórica igualmente cerrada sobre sí, la ciencia física de la naturaleza; física en un sentido amplio, a la que pertenece también la química, pero igualmente la zoología y la biología físicas universales, que abstraen de todo lo espiritual.

Ahora la pregunta obvia es en qué medida es posible, con un interés dirigido unilateralmente a lo psíquico en los animales y en el mundo en general, que desde luego nunca comparece de modo independiente, una experiencia y una investigación teórica que progrese en forma coherente y continua de lo psíquico a lo psíquico, y que de este modo nunca tenga que ver con lo físico. Esta pregunta conduce inmediatamente a la siguiente: en qué medida, en paralelo con una ciencia empírica de la naturaleza desarrollada de modo coherente y puro, es posible una psicología coherente y pura. Esta última pregunta ha de ser contestada, patentemente, de forma negativa: la psicología, en su sentido usual de una ciencia empírica de hechos, no puede ser, como lo exigiría el paralelismo, ciencia pura acerca de hechos psíquicos, ciencia depurada de todo lo físico como la ciencia empírica de la naturaleza sí está depurada de todo lo psíquico.

No importa lo lejos que la experiencia psíquica continuamente pura pueda ir, ni lo que por medio de ella pueda lograr una teorización; lo que es seguro de antemano es que lo puramente psíquico a lo que ella conduce tiene en el mundo real sus determinaciones espacio-temporales, /305/ y que en su factualidad real sólo es determinable, como todo lo real en general, por medio de determinaciones locales espacio-temporales. La espacio-temporalidad, en cuanto sistema de lugares, es la forma de todo ser fáctico, la forma de ser en el mundo de los hechos. Y de esto se sigue que toda determinación de los *facta* reales está fundada en las determinaciones espacio-temporales de lugar. Pero la espacio-temporalidad pertenece originariamente y de modo inmediato a la naturaleza en cuanto naturaleza física. Todo lo extrafísico, en particular todo lo psíquico, recibe una localización espaciotemporal sólo si está fundado en una corporeidad física. De acuerdo con esto, es fácil ver que en la psicología empírica una investigación puramente psicológica nunca puede aislarse teóricamente de la investigación psicofísica. Dicho con otras palabras: en el marco de una psicología como ciencia objetiva de hechos no puede establecerse una ciencia empírica de lo psíquico como una disciplina autónoma. No podrá nunca desprenderse de toda consideración temática sobre lo físico o lo psicofísico.

Por otra parte, es claro que, sin embargo, la investigación puramente psíquica es posible en alguna medida y que tiene que jugar un papel dentro de toda psicología empírica que aspire a tener un carácter científico

riguroso. ¿Cómo, si no, se obtienen los conceptos estrictamente científicos de lo psíquico en su propia esencia y sin tomar en consideración todos los entrelazamientos reales con lo físico? Si ahora pensamos que a estos conceptos tienen que pertenecer necesariamente también aquellos que delimitan la forma esencial general y necesaria de lo psíquico en su esencia propia –los que conciernen, pues, a todo aquello sin lo cual lo psíquico como tal es sencillamente impensable , entonces se abre aquí la perspectiva de una posible ciencia apriórica de esencias de lo psíquico puramente como tal. La tomamos como idea directriz. No sería paralela a la física como ciencia natural empírica, sino a la ciencia del apriori de una naturaleza concebible en general en su pura esencia propia. Aunque no se habla de ciencia apriórica de la naturaleza, ella nos es sin embargo muy familiar por importantes disciplinas particulares, como la doctrina apriórica del tiempo, la geometría pura y la mecánica. /306/

<§ 3. *El método de la psicología pura (intuición y reflexión). La intencionalidad como carácter fundamental de lo psíquico*>

Las verdades aprióricas no son tan fáciles de alcanzar como se pensaba en épocas pasadas. Nacen como auténticas verdades de esencia en evidencia apodíctica sólo a partir de las fuentes originarias de la intuición. Pero estas fuentes tienen que descubrirse en el modo correcto. Sólo pueden llegar a ser fecundas por medio de una formulación metódica y a través del despliegue omnilateral de sus horizontes. Por consiguiente, para una fundamentación real de nuestra idea directriz de una psicología apriórica y pura se necesita un retroceso a la intuición experienciante, a una intuición metódicamente tratada, abierta a todos lados, en la cual lo psíquico viene a dársenos en originaria concreción, en la que se muestra, como también decimos, en su propia y esencial mismidad. En este proceso, lo que está individualmente ante de nuestros ojos funciona como ejemplo. La dirección de la mirada se dirige desde el principio a lo que se mantiene universalmente en la libre variación de los ejemplos, y no a lo que cambia de modo casual.

La peculiaridad del método que por necesidad ha de seguirse aquí se nos revelará poco a poco. Lo primero, porque es lo fundante, es aquí la experiencia ejemplar, real y posible. Y la experiencia puramente psíquica necesita, y mucho, del método.

1) Todo estar dirigido a lo psíquico, sea en la forma de la experiencia o de otra manera, se lleva a cabo en el modo de la reflexión. Vivir como sujeto yo es vivir a través de lo psíquico en su multiplicidad. Pero esta vida nuestra a través de la que vivimos es, por así decirlo, anónima; transcurre,

pero no nos dirigimos a ella; no se tiene experiencia de ella porque tener experiencia de algo significa tanto como captar algo en su mismidad. En la vida despierta estamos siempre ocupados con algo, ora con esto, ora con aquello, y en el nivel ínfimo con lo no psíquico: por ejemplo, al percibir, estamos ocupados con el molino de viento percibido, estamos dirigidos a él y sólo a él. En el recuerdo estamos ocupados con algo recordado, en el pensar con lo pensado, en la vida valorativo-sentimental con lo bello o con cualesquiera otros valores; en el aspirar volitivo con los fines o los medios. Así, inmersos directamente en la acción, nada «sabemos» de la vida que se despliega en ese momento[1]; no «sabemos» nada de todas /307/ las diferentes propiedades que le pertenecen esencialmente para que podamos tener los respectivos temas que nos ocupan en cada momento; para que, por ejemplo, puedan las cosas estar ante nuestra mirada temática en el presente en persona o como pasadas en la forma del recuerdo o, de nuevo, como pensamientos, valores, fines, etc., y nosotros podamos ocuparnos con ellas de esta u otra manera. Sólo la reflexión, el apartar la mirada de lo temático directo, trae la vida psíquica misma –los muy diversos «ocuparse con», «tener temáticamente», «tener consciente», con todas sus propiedades y eventuales trasfondos– ante la mirada temática. En un percibir reflexivo y, en general, en un experienciar reflexivo se capta la vida psíquica, y ella misma se convierte en tema de una ocupación diferente. Naturalmente, este nuevo experienciar y, en general, este tener-por-tema de la reflexión queda entonces latente, pero también desvelable de nuevo por medio de una reflexión superior.

2) Todo lo que llega a sernos accesible por medio de la reflexión tiene un carácter general digno de nota: el de ser conciencia de algo, del tener algo consciente, o, correlativamente, ser algo consciente. Hablamos para ello de intencionalidad. Es el carácter esencial de la vida psíquica en su sentido preciso; por consiguiente, simplemente inseparable de ella. Por ejemplo, del percibir que la reflexión nos revela es inseparable que es percepción *de* esto y de aquello; del mismo modo la vivencia del recuerdo es en sí misma recuerdo *de*, recuerdo *de* esto y de aquello; lo mismo ocurre con el pensar estos o aquellos pensamientos, con el tener temor ante algo, el amar algo, etc. También podemos recurrir al lenguaje del aparecer, o del tener algo apareciendo. Dondequiera que hablamos de aparecer, nos vemos remitidos a sujetos a los cuales algo aparece, pero, al mismo tiempo, también a los momentos de su vida psíquica conforme a los cuales tiene lugar un aparecer como aparecer de algo, y precisamente este algo es lo que aparece en tal vivir.

1. El estar ocupado mismo es un transcurrir latente.

En cierta manera, y exagerando un poco, puede decirse de toda vivencia psíquica que en ella algo aparece al yo respectivo, en la medida en que para el yo ese algo se vuelve justamente consciente de uno u otro modo. Entendida en este sentido ampliado, la fenomenalidad como característica peculiar del aparecer y de lo que aparece en cuanto tal sería según ello el carácter fundamental de lo psíquico. La psicología pura, cuya posibilidad se está ahora considerando, /308/ debería denominarse, de acuerdo con ello, fenomenología, y justo fenomenología apriórica. Naturalmente, ella tendría que tratar también de los sujetos-yo, singulares y en comunidad, puramente como sujetos de semejante fenomenalidad, y hacerlo a la manera de una disciplina apriórica.

Después de esta discusión sólo terminológica, volvemos a la pregunta concerniente al establecimiento metódico de una experiencia puramente fenomenológica y a su descubrimiento. «Experiencia fenomenológica»: naturalmente, ella no es otra cosa que aquella reflexión en que lo psíquico se nos hace accesible en su propia esencia, y pensando esta reflexión como llevada a cabo con interés teórico y realizada coherentemente, de modo que la vida que fluye viva y que es específicamente vida de un yo, la vida de la conciencia, no sólo sea vista de un modo fugaz, sino que se contemple de manera explícita en sus elementos propios y esenciales y, como ya dijimos, en la omnilateralidad de sus horizontes.

<§ 4. *El significado del concepto de pureza*>

Pero aquí la primera pregunta es cómo ha de activarse metódicamente esta experiencia para que, en tanto que experiencia pura, revele realmente lo que en lo psíquico ha de contemplarse como perteneciéndole esencialmente.

a) La pureza de la que hablamos significa, obviamente y en primer lugar, pureza de todo lo psicofísico. En la actitud psicológica las vivencias psíquicas pasan por ser momentos reales de las realidades animales y, ante todo, de las humanas; en cuanto tales, están siempre entrelazadas con lo corpóreo en la experiencia animal concreta. Lo que en esta experiencia física o psicofísica exista tiene que quedar, pues, de manera coherente, fuera de juego; no debe activarse. Debemos poner en práctica la experiencia fenomenológica en puridad y exclusividad, y tomar sólo en cuenta lo que ella da, lo que en ella se hace explícito. Tenemos que dejar fuera de nuestro tema, con respecto a lo psíquico, todo aquello que le da lugar y conexión en la naturaleza real. Lo mismo vale, patentemente, respecto de todas las consideraciones acerca de posibilidades psicológicas que sean concebibles y que, con toda su desvinculación de la realidad fácticamente

experienciada, sí son, sin embargo, posibilidades psíquicas reales, datos de la experiencia psicológica posible.

Aquí se producen las primeras dificultades: en qué medida puede practicarse una experiencia puramente fenomenológica realmente coherente –experiencia real y, /309/ sobre todo, posible– que, avanzando así de lo psíquico en autodonación a lo psíquico en autodonación, llegue a un campo de experiencia unitario y puramente psíquico, que *in infinitum* no inmiscuya nada esencialmente ajeno a lo psíquico en la unidad del nexo puramente intuitivo, de un reino cerrado de posibles intuiciones puramente fenomenológicas.

b) Por otra parte, experiencia pura quiere decir, naturalmente, abstención de todos los prejuicios que, procediendo de otras esferas de la experiencia, por lo demás privilegiadas científicamente, podrían cegarnos para aquello que la reflexión fenomenológica realmente muestra, para lo que realmente ella facilita hacia un conocimiento que en un principio progresa en pureza intuitiva, hacia una explicitación que en un principio se basa en ejemplos y que sigue todas las dimensiones de los momentos implícitos puramente psíquicos.

La combinación de ambas dificultades ha tenido un efecto tan fuerte que puede aventurarse la paradoja de que en toda la psicología moderna nunca se ha llegado a una realización efectiva de un análisis intencional. Y esto aunque desde hace siglos la psicología quería ser psicología fundada en la experiencia interna, y ocasionalmente también una psicología descriptiva de los datos puros de la conciencia. Aquí no puedo exceptuar siquiera a F. Brentano y su escuela, aunque él tiene el mérito memorable de haber introducido la intencionalidad como el carácter descriptivo fundamental de lo psíquico. Además reivindicó la edificación de una psicología empírica sobre el fundamento de una investigación sistemática y, en un primer momento, puramente descriptiva de la conciencia. Pero el sentido peculiar y el método de un análisis puro de la conciencia permanecieron ocultos para él.

En cuanto a los prejuicios persistentes responsables de la insensibilidad hacia la tarea a que aquí se aspira, provienen del carácter ejemplar de las ciencias de la naturaleza. De hecho, de allí procede la naturalización de lo psíquico que domina hasta nuestros días y la presunta obviedad de la identidad esencial entre los métodos psicológicos y los científico-naturales. Estos prejuicios hacen su aparición histórica ya con los grandes iniciadores de la psicología moderna: con Descartes y Hobbes, y en su más aguda acuñación con la interpretación lockeana de la vida de la conciencia como *tabula rasa* /310/ y con la de D. Hume como un haz de datos psíquicos. La ceguera general para lo intencional la rompió la mostración brentania-

na de ello; pero ésta no superó el naturalismo, que se apoderó ahora, por así decirlo, de las vivencias intencionales y que bloqueó el camino a las auténticas tareas de la investigación intencional. Nada distinto sucedió en el periodo posterior. El apasionado combate contra el «atomismo psíquico» no significa ni de lejos una libertad efectiva respecto del naturalismo psíquico, tal como el recurso de moda a las «cualidades figurales» y a las formas de la totalidad sólo designa una nueva modalidad de naturalismo. Lo principal de un naturalismo psíquico en general (incluyendo en éste al sensualismo, concebido del modo más amplio, de la sensibilidad externa e interna) se comprende verdaderamente y llega a perder su poder de seducción cuando se lleva a cabo con seriedad una experiencia puramente fenomenológica, en la que se descubre lo esencialmente propio de la vida intencional con coherencia omnilateral y con evidencia y después puede ser llevado a una descripción pura.

Sólo a título de indicación preliminar afirmo, antes de que enseguida nos dirijamos metódicamente hacia esta experiencia, que la fuente más profunda de todos los extravíos está en la equiparación, que inicialmente se nos impone, desde luego, como una obviedad, de la temporalidad inmanente y la temporalidad objetivamente real.

El tiempo objetivo es la forma extensional de las realidades objetivas, y primera y propiamente de la naturaleza física que atraviesa el mundo real como su base estructural. Las vivencias anímicas, individualmente o como un todo enlazado, no tienen en y por sí tampoco ninguna forma real de unidad en la coexistencia y en la sucesión al modo de la espacio-temporalidad real. La forma del fluir o del ser fluyente en la unidad de un flujo de conciencia, que pertenece a las vivencias de modo esencial, no es una verdadera forma paralela de esta espacio-temporalidad. La imagen de la corriente o flujo tiene grandes defectos. El análisis intencional de la temporalidad inmanente destruye propiamente esta imagen en la medida en que, al mismo tiempo, aclara su sentido legítimo. Con ello queda suprimida, justamente, toda analogía auténtica, sustantiva, entre el análisis de la conciencia y el análisis natural, sea físico o químico, o incluso biológico, del mismo modo que se suprime en general /311/ entre el modo de ser de la conciencia y del yo de la conciencia y, de otra parte, el modo de ser de la naturaleza. Los conceptos lógico-naturales de cosa y propiedad, todo y parte, enlace y separación, causa y efecto, y similares, enraízan por completo en lo originariamente real, en la naturaleza, y con ello en su determinación fundamental de la *res extensa*. En el tránsito a lo psíquico, es decir, como psico-lógicos, estos conceptos pierden lo esencial y fundamental de su sentido, y sólo queda el cascarón vacío de los conceptos lógico-formales de objeto, propiedad característica, etc.

§ 5. *Lo psíquico puro en la experiencia de uno mismo y en la experiencia en comunidad. La descripción universal de las vivencias intencionales*

Vayamos, sin embargo, a las otras dificultades sustantivas que se adhieren a la formación de una experiencia coherente y puramente fenomenológica debido a su entrelazamiento con la experiencia física. Mantengámonos alejados de todos los prejuicios de la tradición, incluso de las obviedades más universales de la lógica tradicional, que reciben de lo natural, quizá ya en demasía, suplementos inadvertidos de sentido. Atengámonos con resolución a lo que la reflexión fenomenológica nos ofrece como la conciencia y lo consciente, y puramente a lo que aquí viene para nosotros a autodonación realmente evidente. En otras palabras, interrogamos con completa exclusividad a la experiencia fenomenológica, sumergiéndonos en el pensamiento, con total concreción, en un experienciar reflexivo de la conciencia, sin interés por la constatación de los hechos que acaecen fácticamente. Semejante experiencia no adopta únicamente la forma de la *experiencia de uno mismo*, que sí es la más inmediata de todas. Sólo en ella la conciencia y el yo de la conciencia se dan en ipseidad completamente original, como cuando al percibir reflexiono sobre mi percibir. Yo, en cuanto fenomenólogo*, descubro así mi propia vida (en la actitud de la fantasía dirigida a una posibilidad concreta), mi vida concretamente posible en estas o aquellas figuras concretamente reales y concretamente posibles. Dado que sobre esta inmediatez de la experiencia de sí se funda, como es fácil de ver, toda otra experiencia de lo psíquico (entendida siempre como *intuición* experienciante), tanto la experiencia pura del otro como la experiencia de la comunidad, es natural entonces que el método de una experiencia pura de sí haya sido tratado en primer lugar como método de un /312/ autodescubrimiento fenomenológico coherentemente pensado. ¿Cómo nos cuidamos aquí de que todos los componentes que proceden de la experiencia externa que inmiscuye a lo físico se mantengan alejados, de tal modo que todo lo ajeno a lo psíquico permanezca entonces *eo ipso* desconectado? La experiencia «externa» (dicho más claramente, la experiencia física) es ella misma una vivencia psíquica, pero referida intencionalmente a lo físico. Naturalmente que lo físico mismo de que se tiene experiencia, que está presupuesto como lo real físico del mundo –lo real cósico con todos sus momentos reales–, no pertenece por principio a la consistencia esencialmente propia del vivenciar experienciante. Lo mismo vale para todas y cada una de las conciencias en que el ser de lo mundano real es mentado y validado, igual que en toda actividad de la conciencia de mi vida natural práctica.

* Leyendo *Phänomenologie* (fenomenología) como *Phänomenologe* (fenomenólogo) (N. de los EE.).

§ 6. *Reducción fenomenológica y experiencia interna auténtica*

Si como fenomenólogo quiero, pues, activar la experiencia puramente psíquica y sólo ella; si quiero hacer de mi vida de conciencia, en su pura esencialidad propia, mi tema *universal* y coherente, y quiero, en primer lugar, convertirla en un campo de experiencias puramente fenomenológicas, entonces debo dejar de lado el mundo real íntegro, que en mi vivir natural tenía y tiene para mí una continua validez o vigencia de ser. En cuanto ser extrapsíquico, debe quedar temáticamente desconectado. Esto significa que, como fenomenólogo, en mi actividad descriptiva, en la activación de la experiencia puramente psíquica, no debo activar al modo natural mi creencia en el mundo; a continuación, tengo que retirar todas las tomas de posición que en la vida natural práctica de mi conciencia jugaban su papel natural.

Por otra parte, está claro, y ya ha sido subrayado, que a toda percepción en cuanto vivencia intencional le pertenece, como algo inseparable de ella, el ser percepción de lo percibido en ella, y lo mismo sucede con todo tipo de conciencia respecto de lo consciente en ella. ¿Cómo podríamos describir una percepción, un recuerdo, etc., en lo que les es esencialmente propio como esta vivencia concreta, sin decir también esto: que es percepción de esto o aquello, y precisamente de este objeto? Esto lo es ella patentemente, sin que proceda la cuestión de si, por ejemplo, el paisaje percibido existe realmente, o si, como la experiencia posterior puede ponerlo de manifiesto, se revela como ilusorio. /313/ También en la ilusión aparece el paisaje ilusorio, sólo que tal paisaje, cuando nos hemos percatado de él como ilusorio, está apareciendo en un modo de creencia que ha cambiado, según el cual, aunque apareciéndosenos como el mismo paisaje, tiene, en lugar de la vigencia de realidad sin más, la vigencia de la nulidad, de la realidad negada.

Unamos esta constatación con la que habíamos ganado anteriormente. Según ésta última, una mera reflexión de la conciencia todavía no da como resultado lo psíquico en su esencialidad propia y su pureza. Tenemos además que abstenernos de la creencia en el ser por la cual el mundo estaba vigente en la vida natural de la conciencia y en la reflexión sobre ella; como fenomenólogos no nos está permitido participar de tal creencia (ni, en consecuencia, de ninguna otra toma de posición con respecto al mundo que rige para nosotros de modo ingenuo). Como fenomenólogos tenemos que ser, por así decir, *espectadores no partícipes* de la vida de la conciencia, que sólo de este modo puede convertirse en el tema puro de nuestra experiencia. En vez de vivir en ella, de en ella estar interesados mundanamente, tenemos que considerarla solamente tal y como en sí misma ella es conciencia de esto y lo otro y tal como en sí misma está ella

interesada. De otro modo, sería siempre el mundo extrapsíquico y no la conciencia pura de él el tema de nuestra descripción. Por otra parte, dijimos que esta abstención, esta «epojé», no cambia nada en el hecho de que toda conciencia en y para sí tiene como tal su objetividad que le aparece y que es consciente de esta manera y de la otra. Mejor dicho, afirmamos ahora que precisamente a través de esta epojé fenomenológica se pone de relieve lo que aparece en cuanto tal; que destaca lo que en la conciencia correspondiente es consciente en cuanto tal, como *algo que pertenece ello mismo a su consistencia psíquica.* Lo experienciado externamente en cuanto tal, lo que es consciente de algún modo en cuanto tal, no es, según esto, lo que en cada caso simplemente existe para nosotros o simplemente es posible, probable o no existente, sino lo que en el contenido intuitivo o no intuitivo de cada caso es lo mentado como existente, como presunto o como no existente. De acuerdo con esto se comprende la expresión que con frecuencia se utiliza en la fenomenología de *puesta entre paréntesis.* Poner, con el espíritu, un paréntesis como índice de la epojé. Pero en el paréntesis está lo puesto entre paréntesis.

Hay que poner atención en esto: la creencia de la experiencia, la creencia en el ser activada en la conciencia correspondiente y, precisamente por ello, no temática, no descubierta, co-pertenece naturalmente, con todos los ulteriores modos de la toma de posición, /314/ al contenido fenomenológico de la vivencia. En cuanto tal, semejante creencia es, empero, solamente descubierta por mí, sin que yo en cuanto fenomenólogo «tome parte» en ella; como momento de la vivencia, se convierte en temática debido a que yo adopto la actitud fenomenológica, es decir, a que de un yo que ingenuamente y de modo natural activa estas tomas de posición me convierto en uno que se abstiene de ellas y las considera como mero espectador.

Con esto queda descrito, en cuanto a lo principal, el método necesario y que ha de practicarse con plena conciencia, de acceso al reino de los fenómenos puros de la conciencia, a saber, como el cambio peculiar de actitud que se llama reducción fenomenológica. Aquí nuestra mirada se dirigió hacia un aspecto fundamental de los fenómenos puros de conciencia, llamado el aspecto noemático (y del cual la psicología tradicional no sabía decir absolutamente nada). Por medio de la reducción fenomenológica se pusieron al descubierto ante nosotros por primera vez las objetividades intencionales en cuanto tales; se pusieron al descubierto como componente de esencia de las vivencias intencionales y como un tema infinitamente fructífero de descripciones fenomenológicas.

Pero añado de inmediato que la universalidad con que el fenomenólogo efectúa desde el principio la epojé fenomenológica, o sea, la universalidad por la que él se convierte en espectador no partícipe de su

vida de conciencia entera no sólo afecta a la purificación temática de las vivencias individuales de conciencia, descubriendo así sus componentes noemáticos. Más bien ejerce su fuerza también en la dirección del yo de la conciencia, del cual mediante ella se desprende, por decirlo así, todo lo humano real, todo lo animal real. Si la totalidad de la naturaleza se transforma en fenómeno meramente noemático en la medida en que su realidad efectiva es puesta fuera de juego, igualmente el yo, reducido ahora a su ser y a su vida puramente psíquicos, no es ya el yo humano real de la actitud de experiencia y del discurso objetivo-naturales. Ahora, este yo humano real se ha convertido en lo real mentado en cuanto tal, en fenómeno noemático.

Todo lo mentado en cuanto tal, y en ello mi ser humano en el mundo y mi vida mundana, es, empero, lo mentado de una vida que mienta, de una vida reducida, gracias a la actitud fenomenológica hacia lo puramente psíquico, y /315/ es inseparable de ella en cuanto su término intencional. Naturalmente, esta vida que mienta está igualmente y constantemente en el campo de la reflexión fenomenológica.

§7. *El polo-yo como centro de los actos de yo. El carácter sintético de la conciencia*

El despliegue consecuente del nóema, de lo en cada caso mentado en cuanto tal, puede girar hacia la consideración y análisis de las nóesis aquí relativamente ocultas, es decir, del tener conciencia del caso. Pero algo que tiene todavía carácter propio es el centro-yo, el *ego* en el *cogito*, quiero decir, el yo fenomenológicamente idéntico en los múltiples actos de yo, captado como el centro de irradiación del cual, en cuanto polo idéntico, irradian las múltiples actividades del yo, los actos específicos. Por ejemplo, yo observo activamente una cosa, la explicito experienciándola, la comprendo en conceptos y emito un juicio sobre ella, etc.

Pero el polo-yo no es solamente punto de irradiación de mis actos yoicos, sino también el punto de convergencia de mis afecciones. En ambos respectos es el centro-yo fenomenológicamente puro un vasto tema fenomenológico, que se entrelaza en última instancia con todo lo demás. Para mí es una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo. Con esto se quiere decir también que la conciencia en todas sus formas, en todos los modos de participación activa y pasiva del yo, lleva a cabo operaciones noemáticas y con ello entra finalmente en la unidad de una trama de operaciones – en lo cual se expresa ya que todo análisis de la conciencia tiene que ver al mismo tiempo y en última instancia, así sea de modo implícito, con el yo central.

A los temas específicos del yo pertenecen, además, la capacidad y el hábito, y ciertamente, aunque de un modo que aquí no puede detallarse, como verdaderos temas fenomenológicos. – Pero lo necesariamente más próximo y lo primero de la investigación fenomenológica (y todavía, en primer término, como experiencia que progresa y que se explicita) es la vida pura del yo en sí misma: la vida múltiple de la conciencia como el fluyente «yo percibo», «yo recuerdo», en suma, «yo hago experiencia de», «yo me hago presente en modo no intuitivo», o también «yo vivo en el libre fantasear», «yo me ocupo con todo ello» también en los modos de la conciencia que valora, que se afana, que actúa. Tema omnipresente /316/ en todo ello es la esencial bilateralidad de la conciencia y lo consciente como tal, de lo noético y lo noemático.

La diferencia fundamental y esencial del modo de ser de la conciencia en su pureza fenomenológica frente al de la naturaleza dada en la actitud natural se muestra ante todo en la idealidad del estar contenido de los componentes noemáticos en la conciencia respectiva. Podemos también decir que se muestra en el carácter único de la síntesis que unifica a cada conciencia en sí misma y, de nuevo, a una conciencia con otra conciencia en la unidad de una conciencia. Todas las modalidades de síntesis remiten en última instancia a las síntesis de identidad. Toda vivencia de conciencia es conciencia de algo. Pero esto comporta que en toda vivencia de conciencia y con cada vivencia de conciencia está predelineada una multiplicidad de otras vivencias (idealmente hablando, una infinita multiplicidad de tales otras vivencias) como multiplicidad real y posible que está unida o que podría unirse con ella, en una única conciencia como conciencia del mismo algo. Si tengo como vivencia, por ejemplo, la percepción de una casa, esto «comporta» (y a ello seré yo remitido si «interrogamos» a la percepción) el hecho de que la misma casa mentada (el mismo nóema) puede llegar a ser consciente como la misma casa en una multiplicidad de otras percepciones a ella pertenecientes y en otros diversos modos de conciencia. Justamente lo mismo vale para cualquier otra forma de conciencia en cuanto conciencia de su objetividad noemática. La referencia intencional muestra así, por vez primera, su esencia fundamental. El «algo» al que ella <se> refiere, o del cual la conciencia respectiva es conciencia, o al cual <el> yo está «referido» conscientemente, es un polo noemático que indica una multiplicidad abierta e infinita de vivencias de conciencia siempre distintas, para las cuales este algo sería absoluta e idénticamente el mismo. Y por tanto pertenece a la esencia fundamental de la conciencia el que este polo-objeto, el que cada unidad noemática, sea algo *idealmente* idéntico en todas las vivencias de su multiplicidad sintética, contenido en todas ellas, pues, no de

modo ingrediente, sino «ideal». Digo «contenido idealmente». De hecho, la conciencia múltiple se halla en general *separada* en la corriente de conciencia; ella no tiene ningún momento ingrediente en común de manera individual-idéntica. Pero si se muestra /317/ en efecto y de modo evidente que en un momento y en otro es consciente lo mismo, que una y la misma casa es mentada, por ejemplo, perceptivamente o de cualquier otro modo, entonces esta misma casa, entendida noemáticamente como lo idéntico mentado, pertenece al mismo tiempo de modo inseparable a cada uno de los momentos de la multiplicidad, al mismo tiempo que ella nada es menos que un momento ingrediente. Podríamos decir, con otras palabras, que ella es inmanente como sentido. De hecho, siempre que hablamos de sentido se trata de algo ideal que puede ser lo mentado en una infinidad abierta de vivencias reales y posibles que lo mientan. En conexión con ello está el que todo análisis de conciencia comience explicitando vivencias concretas e individuales y lleve a cabo, sobre ellas, sus mostraciones – el que tal análisis nos conduzca, siempre y de manera necesaria, de la vivencia de conciencia individual al universo sintético correspondiente de vivencias de conciencia, sin recurrir al cual no habría posibilidad de explicitar lo que se encuentra noemáticamente en la conciencia, aquello hacia lo que ella apunta en cuanto objetividad intencional.

En consonancia con esto, el análisis intencional es *toto coelo* diferente, tanto en método como en logros, de un análisis de datos reales. Por ejemplo, describir lo percibido como tal con propósito fenomenológico significa, en primer lugar, y tomando el ejemplo previo de la casa percibida, recorrer las diferentes dimensiones descriptivas que, como pronto puede verse, pertenecen necesariamente a todo nóema, aunque con diferente especificación. Lo primero es la dirección de la mirada a la consistencia óntica del nóema. Considerando la casa misma, recorremos luego las características de la casa, por cierto y de un modo exclusivo aquellas que se muestran realmente ellas mismas a este percibir. Pero si nos expresamos de esta manera, si hablamos como de una obviedad consabida de que la casa percibida posee, por sobre los momentos realmente percibidos, todavía una multiplicidad de otros que justamente ahora no son captables, entonces la pregunta por el fundamento de esta manera de hablar conduce de inmediato a que al nóema de la casa percibida pertenece una conciencia de horizonte. A saber: lo propiamente visto remite en sí, según su propio sentido, a un *plus* abierto de determinaciones, a determinaciones no vistas, en parte conocidas, en parte desconocidas-indeterminadas. Pero el análisis no puede quedarse aquí. Al punto surge /318/ la pregunta acerca de cómo se hace evidente que la pre-indicación perteneciente al fenómeno de conciencia, esta conciencia de horizonte, remita de hecho a ulterio-

res características de la misma cosa, de las que propiamente no se tiene experiencia. Esto es ya una interpretación que va más allá del momento vivencial «conciencia de horizonte», el cual, como es fácil de constatar, es completamente no intuitivo, vacío en y por sí. Pero en seguida nos vemos llevados a una multiplicidad expositiva de nuevas percepciones, en tanto que potencialmente predelineadas a partir de la percepción dada y precisamente como evidente desvelamiento o cumplimiento de ella a través de una serie de re-presentaciones o evocaciones: una cadena de re-presentaciones o evocaciones sintéticamente unidas y enlazadas en la que se nos hace evidente que el horizonte vacío que se adhiere al sentido de la percepción porta en sí, en efecto y de manera implícita, el sentido de la percepción; que es de hecho una pre-indicación anticipadora de momentos siempre nuevos que pertenecen a lo percibido conforme a su ser, de manera todavía indeterminada pero determinable, etc.

La explicitación del sentido intencional conduce, pues, desde la explicitación del sentido ya establecido intuitivamente, y bajo el título «explicitación de horizonte» (explicitación de las anticipaciones), a la construcción de una multiplicidad sintética que esencialmente le pertenece de percepciones posibles de lo mismo. Constructivamente producimos una cadena de percepciones posibles a través de las cuales se muestra qué aspecto tendría y debería tener el objeto si siguiéramos recorriéndolo en la percepción más y más. Pero con ello también se hace evidente que de continuo se diferencian la misma casa, de la que se habla de manera directa, que es ónticamente la misma (como lo idéntico en la cadena de múltiples nóemas posibles), y la «casa» en el cómo de la realización o efectuación intuitiva. Cada una de las percepciones individuales de la misma casa trae, en efecto, lo mismo en un cómo subjetivo, es decir, con un conjunto diferente de determinaciones de ella realmente vistas. Lo mismo vale para las otras dimensiones descriptivas de un nóema de la experiencia externa, por ejemplo, para aquellas que se designan bajo el rótulo de *perspectiva*. Lo que de la cosa percibida viene a intuición efectiva, lo hace de modo tal que cada momento propiamente intuitivo tiene *su* modo de darse: por ejemplo, se da visualmente en una cierta perspectiva. Con ello la perspectiva remite enseguida de nuevo a posibles nuevas /319/ perspectivas de lo mismo, y estamos de nuevo inmersos, solo que mirando en otra dirección, en el sistema de las percepciones posibles de uno y lo mismo.

Otra dimensión descriptiva más concierne a los *modos de aparición*, que vienen determinados por las diferencias esencialmente posibles entre percepción, retención, rememoración, expectativa previa, etc., de lo mismo. También esto lleva, como puede mostrarse, a un tipo de explicitación intencional que va constructivamente más allá de la vivencia dada en cada

momento, en clarificaciones metódicas que consisten en construcciones de multiplicidades sintéticas correspondientes. Lo mismo es válido de nuevo para la dimensión descriptiva que se caracteriza por la distinción entre materia de sentido y modo de validez. Todas estas dimensiones vienen determinadas al modo del horizonte, y requieren de un desvelamiento de los horizontes y de las dimensiones de sentido, de los niveles de sentido, que así se clarifican.

Bastará lo anterior para hacer evidente que las tareas de un análisis intencional propias de una psicología fenomenológica, tareas en verdad inagotables, tienen un sentido totalmente distinto de los análisis habituales en la esfera objetiva, en la esfera natural, digamos. La explicitación intencional tiene la peculiaridad esencial única de ser una explanación interpretativa noético-noemática. Es interpretativa en un sentido ampliado, y no en el mero sentido de una descomposición de las notas características de un concreto intuitivo.

Expongamos todavía una cosa más a modo de confirmación. Hasta el presente hemos tenido a la vista análisis de propiedades. Pero análisis significa a menudo, y en un sentido más literal, descomposición en partes. Las vivencias de conciencia tomadas en concreto pero en puridad en la temporalidad inmanente, en la corriente de conciencia, tienen también, en cuanto ingredientes, una suerte de partición real y, correlativamente, un enlace real. Pero sería ridículo considerar el enlace y partición de la conciencia exclusivamente bajo el punto de vista de la composición o ensamble y descomposición de partes fragmentarias. Por ejemplo, una percepción concreta es la unidad de un transcurso inmanente en el que se dejan distinguir fragmentos parciales y fases. Cada una de estas partes, cada una de estas fases, es ella misma, de nuevo, conciencia-de, es de nuevo percepción-de; ella tiene, en cuanto tal parte, su sentido perceptivo. Pero no de una forma tal que los sentidos individuales se ensamblaran en el sentido unitario /320/ de la percepción total. En cada percepción parcial que transcurre como fase de la percepción total se percibe el objeto, cuyo sentido unitario se extiende a lo largo de los sentidos-fases, nutriéndose, por así decir, de ellos a la manera de una determinación más precisa que va cumpliéndose, pero de ningún modo en la forma de un ensamble de fragmentos, como tampoco de enlace en una totalidad según el modo de las figuras sensibles. No toda síntesis de conciencia es una síntesis continua de este género (y como tal, sustrato de los análisis correspondientes de fases y de particiones). Pero vale de manera general que la conciencia como conciencia no admite otros modos de conexión que aquellos que conducen de nuevo a una conciencia, que los de la síntesis, de tal manera que cada partición produce de nuevo sentido en las partes, al igual que cada

conexión produce de nuevo un sentido sintéticamente fundado. Síntesis de sentido: la síntesis de un ente ideal se halla generalmente bajo categorías totalmente diferentes respecto de la síntesis real, la totalidad real.

La vida de conciencia transcurre sin cesar como vida que en sí constituye sentido y que constituye sentido a partir del sentido; en niveles siempre nuevos se lleva a cabo en la subjetividad puramente psicológica un formar y transformar «objetividades» como aquellas que para el yo de la conciencia son las que le aparecen; que para él, de esta o aquella manera, se determinan «más precisamente» o «de otra forma», y que para él tienen tal vigencia; pero todo esto en los modos de vigencia más diferenciados. Una forma particular de síntesis continua que pertenece sin cesar y necesariamente a la esencia de una vida conexa de conciencia es la síntesis de todas las experiencias en la unidad de una experiencia, y en ella la síntesis de una experiencia concorde, interrumpida –es verdad– por discordancias, pero que, corrigiéndose, restaura siempre de nuevo la forma de la concordancia universal. Todos los tipos y formas de la razón cognoscitiva son formas de síntesis, del rendimiento de unidad y de verdad por la subjetividad cognoscente. El esclarecimiento intencional de ello es una tarea inmensa de la investigación fenomenológico-psicológica.

La fenomenología descriptiva de la que hasta ahora hemos hablado como la primera en sí era la fenomenología *egológica*. Pensábamos en un yo y en desvelar lo psíquico puro que le es propio, su dominio en el sentido más estricto de la experiencia original de lo psíquico. Sólo después de una investigación egológico-fenomenológica que haya llegado suficientemente lejos /321/ será posible ampliar el método fenomenológico de tal manera que puedan también incorporarse a él la experiencia del otro y la experiencia de la comunidad. Solamente entonces se abre la intelección de que una fenomenología universal ha de ser realizada con pureza coherente, y de que sólo así es posible la psicología intencional en general, de que la unidad de la síntesis se extiende en cuanto fenomenología de la intersubjetividad a los sujetos en plural.

No sólo la vida de conciencia de un yo individual es un campo de experiencia cerrado en sí y que ha de recorrerse en una experiencia fenomenológica coherente, sino que también lo es la vida de conciencia universal que, abarcando más allá del yo individual, enlaza cada yo con todo otro yo en una comunicación efectiva y posible. En lugar de, en el quehacer tematizador de la experiencia psicofísica, pasar del ser humano a los seres humanos y a los animales, y de considerarlos entonces como realidades del mundo mediadas por la naturaleza y enlazadas, se puede más bien partir de la vida inmanente propia e ir avanzando a través de su intencionalidad de una forma que produce una continuidad puramente

fenomenológica de la experiencia de un sujeto a otro sujeto y que la conserva en su pureza. La intencionalidad que en el yo propio conduce al yo ajeno es la llamada *empatía*, y uno puede ponerla en juego con tal pureza fenomenológica que la naturaleza permanece siempre desconectada.

§ 8. *La reducción eidética y la psicología fenomenológica como ciencia eidética*

Lo que hemos tratado hasta ahora concernía al método por el que una esfera de experiencia puramente psicológica se abre como un campo de datos puramente psíquicos que describir y que se ofrecen a una explicitación intencional continua. De modo general hablamos a este respecto también sobre las peculiaridades generales y más fundamentales que nos salen al encuentro en este campo. Sin embargo, mientras nosotros permanezcamos en la mera experiencia, o sea, atenidos a los hechos singulares y a sus generalidades empíricas tal como se forman de suyo en el curso de la experiencia, y mientras nuestra descripción conserve el carácter de una descripción meramente empírica, no poseemos todavía ninguna ciencia.

/322/ Sabemos ya que una psicología puramente fenomenológica no es posible como ciencia real de hechos. En ésta, los hechos puramente psíquicos descubiertos por el método fenomenológico necesitan de una metodología que atienda a su significación real, es decir, a lo físico en ellos, y que entre así en el dominio psicofísico. Esto último cae fuera de nuestro tema. Pero ya anticipamos que gracias al franqueamiento del campo de la intersubjetividad pura –tal como de manera fenomenológicamente coherente y en una experiencia activada de modo puro se abre como unidad, y por cierto como realidad y posibilidad– puede establecerse una ciencia apriórica, una psicología apriórica puramente fenomenológica cerrada en sí.

¿Pero cómo se llega a un apriori fenomenológico? No hay aquí que pensar en una exaltada mística lógica. El método por el que se gana un apriori puro es un método enteramente sobrio, conocido de todos, disponible en ciencias enteras, por mucho que pueda faltar en la clarificación reflexiva y en la interpretación última del sentido de este método –objetivos éstos que, al igual que con todos los métodos de conocimiento, solo una fenomenología pura puede lograr. Se trata del método para obtener, con intelección apodíctica, universalidades puras, libres de toda co-posición del *factis*; universalidades que, referidas a una extensión infinita de posibilidades libremente concebibles, como *facta* puramente posibles, prescriben a éstas de modo apodíctico precisamente la norma que las hace concebibles en cuanto *facta* posibles. Una vez puestas de relieve, seme-

jantes universalidades puras son, aun si no han surgido de un método rigurosamente lógico, obviedades puras que se comprenden de suyo y en las que el no-poderse-pensar-de-otra-manera es susceptible de prueba en cualquier momento a través de la suscitación evidente de un contrasentido. Así, en la esfera de la naturaleza la intelección de que toda cosa representable intuitivamente como pura posibilidad, o, tal como decimos, toda cosa concebible tiene las propiedades fundamentales, tempo-espaciales y causales, de una *res extensa*: forma espacial y forma temporal, posición espacio-temporal, etc.

¿De dónde sacamos tales conocimientos? Pues bien, partimos de ejemplos cualesquiera de cosas, sea por caso una cosa de la experiencia fáctica, pero dejamos fuera de juego por irrelevante la facticidad; practicamos una libre variación de la fantasía sobre el ejemplo correspondiente; producimos la conciencia de libre discrecionalidad y un horizonte de variantes así producidas a discreción, *ad libitum*. Pero esto es solamente un comienzo tosco, /323/ y la investigación más profunda muestra que se ajusta sólo a universalidades regionales en una interpretación más precisa. En el constante solapamiento de las variantes se pone de relieve una forma general de esencia que las atraviesa, una invariante que se mantiene necesariamente a través de todas las variantes. Y no sólo como algo que es fácticamente común a las variantes producidas fácticamente en la intuición, sino como una invariante en la discrecionalidad de la continua variación «en general». Cada *factum*-cosa de la experiencia tiene, en la medida en que es tema de tales variaciones libres que han de llevarse a cabo en la intuición, un estilo-forma necesario, sencillamente indestructible, que destaca de modo evidente en esta metodología tan natural: el estilo de la región cosa en general.

Exactamente del mismo modo podemos nosotros, como es patente, partiendo de ejemplos de la experiencia fenomenológica o de su posibilidad, poner en práctica la libre variación y, elevándonos a un «en general» puro y necesario, determinar el estilo sencillamente invariante de la subjetividad fenomenológica; como estilo de un yo puro y de una comunidad de yoes en general, de una vida de conciencia en general, con nóesis y nóema en general, etc. De este modo, el fenomenólogo lleva constantemente a cabo no sólo la reducción fenomenológica como método que abre una experiencia, sino también la «reducción eidética». La fenomenologia se convierte en ciencia universal, referida al campo unitario de continuo de la experiencia fenomenológica, pero teniendo por tema investigar el estilo-forma invariante de este campo, su apriori estructural en su infinita riqueza: el apriori de una subjetividad pura como subjetividad individual en el interior de una intersubjetividad y el apriori de esta misma intersub-

jetividad. Ningún yo es pensable sin conciencia yoica, ninguno es pensable sin percibir, sin recordar, sin esperar, pensar, valorar, actuar, etc.; ninguno sin el fantasear, en el que toda conciencia semejante se transforma en «como si». Ningún percibir es pensable que a su vez no tuviera, como percibir, su estilo-forma. Y así sucesivamente para las demás categorías de la conciencia.

Todos los conceptos y proposiciones que surgen de este modo son en el mismo sentido *a priori*, como por ejemplo, las verdades puramente lógicas y matemáticas. El auténtico apriori presupone aquí, como en todas partes, el que la variación y el paso a la universalidad incondicionada en general –el modo de conciencia de la libre discrecionalidad– no se muevan en un /324/ pensar vago de representaciones verbales vacías, sino en la intuición efectiva, en la producción de intuiciones realmente ejemplares, que tienen que ser desveladas en una experiencia activa en la exacta medida en que ellas sean tomadas en consideración para la universalización pura. Con respecto a la experiencia fenomenológica, con sus horizontes de implicación intencional, esto significa que el acceso al apriori auténtico es a menudo muy difícil. La experiencia fenomenológica en cuanto experiencia explícita ya es justamente, ella misma, un asunto de difíciles operaciones metódicas. La activación del método de la variación en la actitud egológica produce primeramente el sistema de invariantes del *ego* propio, sin que se plantee la cuestión de la accesibilidad y la validez intersubjetivas de este apriori. Si se introduce en la consideración la experiencia del otro, se vuelve entonces claro que *a priori* pertenece al sentido objetivo de esta experiencia (así, pues, al *alter ego*) el ser análogo por esencia a mi *ego*: que el otro tiene necesariamente, pues, el mismo estilo esencial que yo. Así, la fenomenología egológica es válida en general para todo *ego*, y no sólo válida para mí y mis variantes en la fantasía. Tras la introducción de la reducción ampliada a la intersubjetividad fenomenológicamente pura, se muestra también un apriori universal para las comunidades de sujetos en su reducción a su unidad intra-fenomenológica y pura.

§ 9. *La función de principio de la psicología puramente fenomenológica para una psicología empírica exacta*

Los conceptos aprióricos que surgen por la reducción eidética son expresión de la forma-estilo esencialmente necesaria a la que están ligados todo ser egoico y toda vida de conciencia fácticos concebibles. Todos los conceptos fenomenológico-empíricos se sitúan bajo ellos como formas lógicas, de una manera semejante a como todos los conceptos empíricos que entran en los enunciados científico-naturales acerca de hechos, tienen

a la vez su participación en los conceptos aprióricos de la naturaleza. De aquí, como es comprensible de suyo, la incondicional validez normativa de las verdades aprióricas que se fundan en los conceptos aprióricos, para toda empiria de la correspondiente región del ser, en este caso de la puramente psíquica.

Aquí conectamos, por la naturaleza del asunto, con la discusión de la significación que una psicología fenomenológica tiene para la psicología en general, la cual va mucho más lejos. La psicología fenomenológica
325 es el fundamento incondicionalmente necesario para la construcción de una psicología estrictamente científica, que vendría a ser el auténtico y verdadero análogo de la ciencia natural exacta. La exactitud de esta última radica en que se funda en su apriori, en el sistema de formas de una naturaleza concebible como tal, el cual, aunque imperfectamente, está bosquejado en disciplinas propias. Por la referencia teórica retrospectiva de lo fáctico de la experiencia a este apríori de la forma, la vaga empiria viene a participar de la necesidad de esencia, y todo el método científico natural adquiere el sentido de subordinar todos los conceptos y reglas vagos a conceptos y reglas «exactos»; es decir, de ahormar en las particularidades que tienen que definirse por medio de la empiria, la forma apriórica que, como tal, prescribe a todo lo empírico, en tanto que haya de ser «objetivo», necesidad dentro del todo de la naturaleza[2]. El hecho de que el apriori sea aquí cuantitativo, de que deba expresarse en magnitud y número, es algo que depende de la esencia de la naturaleza en cuanto naturaleza.

Pero la exactitud en el sentido más general se le exige a toda auténtica ciencia de hechos, también a la psicología. También ella tiene sus conceptos fundamentales que rigen todo; o, lo que es lo mismo, también el reino de experiencia de la psicología tiene su tipología estructural apriórica, y aquí está en primer lugar, obviamente, la tipología estructural de lo psíquico en su sentido específico, el apriori sin el cual sería impensable que un yo (y una comunidad de yoes) llegara a conciencia y a ser una objetividad de la conciencia, con anterioridad a todas las contingencias de la experiencia fenomenológica fáctica. La fenomenología psicológico-eidética desvela este apriori en todos sus aspectos y dimensiones, que pertenecen a la nóesis y al nóema. Forja con ello los *conceptos racionales fundamentales* que atraviesan toda psicología concebible, siempre y cuando ella sea precisamente psicología, es decir, siempre y cuando tenga que ver con lo psíquico, con el yo y con la intencionalidad, etc.

2. ¡Aquí se oculta el recurso necesario a la idealización y la hipótesis de la idealización!

Pero esta fenomenología apriórica, aun siendo la ciencia fundamental primera en sí de la exactitud, no agota, desde luego, la entera psicología apriórica. Y es que la psicología es, en efecto, ciencia de lo psíquico que en el mundo dado comparece como momento real y que se integra en la naturaleza /326/ o asigna a ella como dato psicofísico. Según esto, la psicología también está cofundada en el apriori de la naturaleza. Ella descansa por ello sobre la ciencia de la naturaleza empírica y apriórica, y <se> funda en el apriori propio que tiene que pertenecer a lo psicofísico en cuanto tal, pero que nunca ha sido elaborado[3].

Una psicología puramente fenomenológica –lo hemos mostrado– sólo tiene sentido como ciencia eidética. Por otro lado, vemos ahora que toda auténtica psicología, exacta en el buen sentido, o mejor dicho, toda psicología que deba tener la forma de una ciencia racional de hechos al estilo de la ciencia racional (aquí matemática) de la naturaleza es, en un sentido ampliado, «psicología fenomenológica», en la medida en que trata lo psíquico real no sobre la base de una vaga empiria, en una acuñación vaga y empírica de conceptos, sino sobre la base de una experiencia fenomenológica universal y de una doctrina eidético-fenomenológica de esencias, fundada sobre dicha experiencia; podríamos decir, sobre la base de una lógica apriórica de la psicología conforme a su esencia propia.

En nuestra exposición podría parecer que la psicología fuera una ciencia positiva exacta junto a otras y que también como ciencia eidética fuera una entre otras. Sin embargo, por mucho que lo psíquico comparezca como uno entre otros componentes reales del mundo, tiene la asombrosa cualidad –precisamente la cualidad estudiada en puridad por la fenomenología– de referirse o poder referirse intencionalmente a todo lo extrapsíquico y a todo lo concebible en general. Los seres humanos están en el mundo entre otras realidades, pero ellos tienen también conciencia del mundo, incluida la de sí mismos. Y a tal conciencia debemos el que haya ahí para nosotros un mundo en general, un mundo que para nosotros vale como existente, que si ocasionalmente acredita en lo singular alguna falta de legitimidad, sí acredita legitimidad en total, en el todo, que se determina como bueno o malo en perspectiva teórica, de manera evidente o errónea, etc. El mundo es para nosotros lo que es a partir de nuestras propias operaciones y rendimientos de conciencia. En particular, las ciencias de cualquier nivel son formaciones intencionales que extraen su sentido de verdad de la operación de verificación, /327/ de la subjetiva y de la intersubjetiva. Una teoría científicamente válida es un sistema de resulta-

3. Las cosas pensadas lógica e idealmente son pensables en identidad sólo en el mundo, y (por lo general) al revés. El apriori no lo encontramos en la calle, y la apodicticidad tiene que ser producida realmente.

dos intersubjetivos que portan en sí el sentido de la objetividad constituida y enriquecida en la subjetividad misma. La teoría de la ciencia como lógica universal, como ciencia de la forma apriórica de una ciencia en cuanto tal y de los tipos de ciencia (regiones) predelineados *a priori*, se atiene al sentido corriente de ciencia, a saber: ciencia como teoría, como sistema de verdades resultantes[4]. Con ello, la vida que configura subjetivamente la verdad y la ciencia en su totalidad, permanece fuera del tema. Patentemente, una teoría de la ciencia completa y omnilateral requeriría que el rendimiento listo, acabado, se investigara como formación en la subjetividad operante, y que todas las formas y configuraciones de la razón científica (y de cualquiera en general) fueran incluidas en la investigación. Es patente que esta investigación correspondería por entero a una fenomenología pura universal, que por tanto comprendería en sí toda teoría del conocimiento, teoría de la ciencia, teoría de la razón.

Esto parece como una restauración del psicologismo. Sin embargo, con ello sólo hemos dicho que una fenomenología universal, en la medida en que haga comprensible una teoría científica como nóema de las nóesis que le corresponden necesariamente por esencia, encierra al mismo tiempo una *psicología universal de la razón* y de sus operaciones; lo hace, ciertamente, junto a la fenomenología de la no-razón y de la entera pasividad de la conciencia, la cual lleva el título de asociación. Pero, por su entera posición fundamental, esta psicología fenomenológica de la razón es no-filosófica. Ella no se convierte en filosófica por el sólo hecho de que parta del apriori, como tampoco la geometría se volvería filosófica por partir, con respecto al espacio, del apriori espacial. La teoría de la razón en la positividad, la teoría psicológica de la razón, aún pertenece, por tanto, a las ciencias positivas.

Sin embargo, no sólo esta teoría psicológica del conocimiento, sino también la entera psicología fenomenológica se halla, en cierto modo, muy próxima a la filosofía. Una vez que ella está fundamentada, y fundamentada en su plena universalidad, sólo hace falta el *giro copernicano* /328/ para dar a esta entera fenomenología y teoría de la razón un significado trascendental. El radical cambio de sentido se origina por el hecho de que la presuposición permanente en que se basa la entera positividad científica, también la de la psicología empírica y fenomenológica, es puesta fuera de juego por *epojé*. Se trata de la presuposición del mundo previamente dado, del mundo que conforme a la experiencia general existe como comprensible de suyo. Dicho con otras palabras: en lugar de poner de antemano un mundo, este mundo previamente dado, y de

4. Es la teoría de la teoría.

preguntamos únicamente cómo se determina con verdad este mundo, el que existe de modo comprensible de suyo, en lugar de ello, este mundo es tratado como nóema. Puesta de forma absoluta viene a estar la subjetividad puramente como tal, en la que el mundo se constituye y que ahora ya no es pensada como subjetividad de un ser animado en el mundo. En una palabra: la reducción psicológico-fenomenológica se transforma en la reducción fenomenológico-trascendental, y con ello la fenomenología psicológica lo hace en la fenomenología absoluta o trascendental.

II. La psicología fenomenológica y el problema trascendental

La idea de una psicología puramente fenomenológica no sólo cumple para la psicología empírica la función reformadora antes expuesta. Por profundas razones puede servir como nivel previo para descubrir la idea de la ciencia trascendental fundamental, la fenomenología trascendental.

§ 10. *El giro trascendental de Descartes y el psicologismo de Locke*

En términos históricos, la psicología fenomenológica tampoco ha surgido de las necesidades propias de la psicología. Aunque no se abrió paso realmente hasta el comienzo del presente siglo, su historia nos retrotrae a la memorable obra fundamental de Locke y a la significativa e inmediata repercusión de sus impulsos en G. Berkeley y D. Hume. En el *Treatise* de este último encontramos ya una primera tentativa de una fenomenología sistemática, un primer intento de explorar a fondo la esfera pura de las vivencias; desde luego no con método eidético, y además bajo una absurda unificación sensualista /329/ de la vida de la conciencia como tal. Ya en la filosofía inglesa clásica (en Locke), la pretendida restricción a lo puramente subjetivo estaba determinada por intereses extra-psicológicos.

La psicología vuelta hacia la interioridad estaba al servicio del problema trascendental suscitado por Descartes, aunque él mismo no lo captó en su forma genuina ni lo elaboró. En la primera de las *Meditaciones* cartesianas ya se encerraba y se hacía sentir la idea –no desarrollada, pero lista para ulterior desarrollo– que podemos designar como el motivo principal de la filosofía moderna, como el motivo que define en esencia su estilo específico. A saber, la idea de que todo lo objetivamente real y, en definitiva, el mundo entero en su existencia y en su esencia para nosotros, sólo existe como *cogitatum* real o posible de nuestra propia *cogitatio*, como contenido de la experiencia posible de nuestras propias experiencias, como entrando con este contenido en nuestra propia vida de pensamien-

to y conocimiento. y. en el mejor de los casos, como adoptando en mí mismo, en nuestras propias operaciones verificadoras (intersubjetivas), la figura privilegiada de la verdad fundada en la evidencia. El ser verdadero es para nosotros, pues, un título que expresa el rendimiento real y posible del conocimiento.

Aquí radicaba la motivación de todos los problemas trascendentales, de los espurios como de los auténticos. Ya en Descartes, la idea adquirió una forma que lo desencaminaría a él y a los siglos venideros. De manera aparentemente evidente procedió de la siguiente manera: La subjetividad que experiencia y que conoce se halla remitida a sí misma. En su pura inmanencia discurre el conocer. La evidencia del *ego cogito*, de la experiencia interna puramente subjetiva, precede necesariamente a todas las demás evidencias, está presupuesta en todas ellas. ¿Cómo puedo yo, el cognoscente del caso, ir legítimamente más allá de los componentes propios de la vivencia que me están inmediata y evidentemente dados a mi sólo? ¡Naturalmente que sólo mediante inferencias indirectas! ¿Qué aspecto tienen entonces estas inferencias indirectas? ¿Qué puede darles esa maravillosa fuerza de sustentación que conduce a un mundo trascendente a la conciencia?

El auténtico problema trascendental se vio todavía más oscurecido por el problema del realismo, que durante siglos ha inducido a error con esas absurdas «obviedades» de una /330/ teoría que había de lograrse a base de inferencias. No obstante, el problema trascendental estaba preparado y presentido; la mirada estaba puesta sobre la subjetividad universal de la conciencia y sobre el hecho de que ella posea el mundo; y el método cartesiano de la duda puede considerarse como el primer método que pone de relieve la subjetividad trascendental, al menos el *ego* trascendental propio y su vida cogitativa. Se puede decir que es la primera teoría trascendental y la primera crítica de la experiencia universal del mundo como fundamento para una teoría trascendental y para una crítica de la ciencia objetiva.

En el despliegue equivocado del problema trascendental, en su desviación, este *ego* se convierte en *Descartes* en *mens* pura, entendida como *substantia cogitans*, como alma (*animus*) real que existe por sí, una sustancia que sólo a través de regulación causal se enlaza con la sustancia corpórea que a su vez existe también por sí misma.

Careciendo de instinto para las honduras abiertas en las primeras Meditaciones y para la posición completamente nueva que gracias a ellas ganamos respecto del mundo y del alma, Locke toma desde un principio el *ego* puro como el alma en puridad, como la *human mind* cuya exploración sistemática y concreta a partir de la experiencia interna evidente ha de ser el instrumento para resolver las preguntas del entendimiento y de

la razón. Por meritoria e influyente en toda la época que fuera su contribución a la hora de formular esta pregunta de una manera concreta y en la unidad de un horizonte epistemológico sistemático, y en referencia al fundamento primordial de la experiencia interna, la concepción de Locke de esta experiencia como experiencia psicológica interna le hizo errar acerca de su auténtico sentido trascendental.

Locke se convirtió así en el fundador del psicologismo, de una ciencia de la razón o, podemos también decir en términos más generales, de una filosofía trascendental sobre el fundamento de una psicología de la experiencia interna.

El destino de la filosofía científica dependía y aún depende de su fundamentación como filosofía trascendental auténtica; o bien, en conexión con ello, de la radical superación de todo psicologismo, es decir, de una superación tal que saque a la luz a la vez su sentido, su sinsentido de principio y su núcleo de verdad que es, en efecto, trascendentalmente significativo. La fuente de su permanente /331/ fuerza, que durante siglos resulta insuperable, la extrae, como veremos más adelante, de una duplicidad esencial de sentido que adopta la idea de subjetividad –y con ella todos los conceptos de lo subjetivo– y que la formulación de la pregunta trascendental origina de inmediato. El descubrimiento de este doble sentido, que conecta subjetividad psicológica y trascendental, pero que no las une por accidente, se lleva a cabo junto con la separación entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental; la primera como ciencia racional psicológica fundamental, y la segunda como la ciencia racional fundamental de la filosofía en su figura necesaria de filosofía trascendental. En relación con esto, más adelante quedará justificado también por qué la psicología fenomenológica es enviada por delante y utilizada como medio de acceso a la fenomenología trascendental.

Empezamos con la clarificación del auténtico problema trascendental: un problema cuya labilidad de partida lo hizo muy proclive en el pasado a discurrir por caminos errados, y hoy todavía sigue siéndolo.

§ 11. *El problema trascendental*

El problema trascendental designa un problema universal que hace referencia al todo del mundo y a todas las ciencias que se ocupan del mundo. Pero frente al problema universal-natural cuya solución teórica se ramifica en las ciencias positivas, es un problema de una dimensión completamente nueva.

El problema trascendental surge de un vuelco general de la actitud natural en la que transcurre la entera vida cotidiana, pero en la que perma-

necen también las ciencias positivas. En esta actitud, el mundo real nos está predado por experiencia permanente como el mundo que existe con evidencia de suyo, continuamente ahí presente, que cabe conocer en experiencias progresivas desde lo en cada caso percibido y que es susceptible de investigación teórica. Todo lo que para nosotros es, todo lo que alguna vez valió y vale como existente, forma parte de él; no sólo las almas sino también las objetividades irreales que alguna vez nos hemos apropiado, como, por ejemplo, significados lingüísticos, teorías científicas o también las creaciones ideales del arte. Todo ello tiene existencia en el mundo en cuanto determinaciones irreales de realidades, que precisamente existen en éstas en cuanto /332/ sentido o significado de los sonidos físicos del lenguaje o de los signos físicos o del mármol real, y similares.

Con todas sus determinaciones reales e irreales, el mundo que vale sin cesar para nosotros como existente ahí delante es el tema universal de todos los intereses naturales prácticos y teóricos, en definitiva el tema de la ciencia positiva. Así permanece, y permaneció también, históricamente hablando, hasta que una motivación se hizo efectiva y adecuada para poner fuera de juego esta actitud natural (que por motivos esenciales tiene que ser la primera tanto desde el punto de vista individual como del histórico), y para, en ese mismo movimiento, forzar una nueva actitud que nosotros llamamos la trascendental. Una motivación tal surgió una vez que bajo el nombre de filosofía hubo surgido un interés teórico universal en el que se formulaban preguntas al universo, al mundo como el todo de lo que existe en general. Y surgió debido a que la mirada filosófica se dirigió a la vida de la conciencia y se percató de que el mundo para nosotros es *«el» mundo* –el mundo para nosotros ahí delante, que para nosotros existe y es de tal y cual modo– *en* esta conciencia, como el que en ella aparece, es mentado, es acreditado, etc. Tan pronto como nos percatamos de ello, nos encontramos en efecto en una nueva situación de conocimiento. Ahora nosotros tenemos que decirnos que todo sentido que el mundo tiene para nosotros, sea su sentido general indeterminado, sea el que se determina en sus detalles reales individuales, es un sentido intencionalmente encerrado en el interior de nuestra propia vida experimentante, pensante, estimativa, un sentido que toma forma en la génesis subjetiva de nuestra conciencia. Toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos, toda evidencia de la experiencia y de la teoría que fundamentan tal validez está viva en nosotros mismos, y nos motiva en adelante de forma habitual. Esto concierne al mundo en cada una de sus determinaciones, también en la determinación evidente de suyo de que todo lo que forma parte de él es cómo es, «en sí y para sí», independientemente de si yo, o quien sea, soy por accidente consciente de ello o no.

Una vez que el mundo en su plena universalidad está referido a la subjetividad de conciencia en cuya vida de conciencia comparece precisamente como «el» mundo en el sentido del caso, su modo de ser adquiere una dimensión de incompresibilidad, o de cuestionabilidad. Este «comparecer», este «ser-para-nosotros» del mundo, que sólo subjetivamente puede ser traído a validez y a evidencia fundante, precisa de aclaración. El primer /333/ percatarse de la referencia de principio del mundo a la conciencia no depara, en su generalidad vacía, ninguna comprensión acerca de cómo la conciencia en su multiplicidad, en su constante fluir y transformarse, se las arregla, por así decir, para que en ella, por ejemplo en la forma de la percepción, pueda llegar a ser consciente una objetividad real perdurable como existiendo en persona y, desde luego, como algo que transciende al percibir, como algo que es en sí y para sí, que puede incluso mostrarse al punto con evidencia. ¿Cómo hay que entender que una vivencia presente de conciencia, llamada *rememoración*, haga consciente una vivencia no presente, y que lo haga justo como pasada, y cómo hay que entender que el yo-recuerdo pueda encerrar de manera evidente el yo-he-percibido-antes? ¿Cómo se comprende que un presente perceptivo, es decir, un presente caracterizado como presencia en persona, pueda encerrar en sí un co-presente con el sentido de una perceptibilidad más allá de lo ahora percibido? ¿Cómo se comprende que todo el presente efectivo de la percepción no eche un cierre al mundo, sino que en todo momento porte consigo el sentido de un *plus ultra* infinito? En realidad, es todo nuestro vivir mundo, como vida de conciencia y en todas sus relaciones, el que resulta incomprensible cuando, en lugar de ir viviendo en la praxis ingenua y también en la teórica, hacemos girar nuestro interés hacia el modo como la conciencia opera y rinde.

La reflexión natural, que pone la mirada sobre la conciencia anónima en su función viva, no hace aún comprensible este operar-rendir suyo, que parece conducir a desconocidas infinitudes de nexos ocultos.

Patentemente, el problema se traslada a toda clase de mundos «ideales», a los que algunas ciencias nos han dado acceso en una abstracción que se despega de toda referencia al mundo real dado; así por ejemplo, el mundo de los números puros en su peculiar «en sí» o el de las «verdades en sí».

De manera especialmente sensible recae la incomprensibilidad sobre nuestro propio modo de ser. Como individuos y en la comunidad de conocimiento, nosotros hemos de ser aquellos en cuya vida de conciencia el mundo real y cada uno de los mundos ideales han de adquirir sentido y validez conforme a todo lo que ellos son (en cuanto predados a nosotros, ahí delante para nosotros, existiendo en y por sí). Nosotros, como seres

humanos, hemos de formar parte, sin embargo, del mundo real. Conforme a nuestro sentido mundano /334/ nos vemos de nuevo remitidos, pues, a nosotros y a nuestra vida de conciencia, en cuanto en ella se configura primeramente este especial sentido. ¿Es pensable otro camino de clarificación que el interrogar a la vida misma de conciencia y al mundo que en ella se hace consciente como tal? Pues este mundo, en cuanto alguna vez mentado por nosotros, ¿ha adquirido acaso, o podrá nunca adquirir sentido y validez de ser de ningún otro lugar que de la vida de conciencia? Sin embargo, por otro lado, *cómo* interrogar a ésta sin enredarnos en un círculo a propósito de la realidad de la conciencia. Pero, antes de continuar aquí, demos un importante paso que eleva el problema trascendental a su nivel de principio. Este paso radica en el conocimiento de que la relatividad a la conciencia, antes mostrada, concierne no sólo al *factum* de nuestro mundo, sino en general a todo mundo concebible. Pues, si variamos en libre fantasía nuestro mundo fáctico convirtiéndolo en cualesquiera mundos concebibles, entonces nos variamos inevitablemente con él a *nosotros* mismos, para quienes él es su mundo circundante. Nosotros nos transformamos en cada caso en una subjetividad posible, cuyo mundo circundante sería el mundo imaginado en cada caso, en cuanto mundo de sus experiencias posibles, de sus evidencias teóricas posibles, de su vida posible de conciencia en que trata con él de cualquier forma: así, el problema trascendental del mundo se desprende del *factum* y se convierte en un problema eidético que ha de resolverse en teorías eidéticas (apriórícas).

De otra manera rige esto mismo a propósito de los mundos ideales del tipo de la matemática pura, por ejemplo del mundo de los números. No podemos pensar dichos mundos transformándolos libremente en nuestra fantasía; todo intento conduce a la supresión de su posibilidad, que es equivalente a su realidad. A su modo de ser pertenece, pues, la invariabilidad. Pero al mismo tiempo es evidente que no están vinculados a nosotros como sujetos fácticos de conocimiento. A nosotros como sujetos del conocimiento podemos variarnos de tal manera que pongamos en nuestro lugar a cualesquiera sujetos teóricos concebibles. Todo sujeto capacitado como sujeto teórico para generar libremente objetividades teóricas podría llevar a cabo en sí, evidentemente, formaciones de conocimiento que tendrían como resultado cognoscitivo, las mismas idealidades en cuestión y, así, cualquier clase de mundos ideales, como la serie de los números, etc. Así, pues, también el problema trascendental referido a esas irrealidades tiene desde un principio un sentido eidético y exige vías eidéticas de solución. /335/

§ 12. *La solución psicologista del problema trascendental*

La elaboración de la idea de una *fenomenológica psicológica apriórica* nos ha mostrado la posibilidad de descubrir, mediante una reducción fenomenológica coherente, lo esencialmente propio de la subjetividad anímica en generalidad eidética. Esto abarca también la tipología de esencia de todas las formas de evidencia, empezando con la tipología de esencia de la experiencia concorde y siguiendo con todo el sistema estructural de la razón humana que fundamenta y prueba la legitimidad; y con ello, todas las formas de esencia de los mundos posibles de experiencia o de los sistemas posibles de la experiencia concorde y del pensamiento científico en ella fundado, en cuya inmanencia la subjetividad en cada caso posible constituye el sentido y la validez de un mundo que existe con verdad objetiva. Con ello la psicología fenomenológica, en su realización sistemática, parece contener en sí con generalidad de principio toda la investigación de la correlación entre el ser objetivo y la conciencia. Ella parece ser el sitio de todas las clarificaciones trascendentales.

Pero frente a esto no cabe pasar por alto el hecho de que la psicología, en todas sus disciplinas, se cuenta entre las ciencias «positivas». Dicho con otras palabras: ella es de punta a cabo ciencia en actitud natural, en la que «el» mundo está sin cesar predado como estando sencillamente ahí delante y funciona de este modo como el suelo temático universal. Lo que la psicología quiere estudiar en especial son los seres psíquicos y las comunidades de seres psíquicos* que existen en este mundo predado. La reducción fenomenológica sirve como método psicológico para obtener lo psíquico de las realidades animales en su esencialidad propia y en la puridad de sus nexos esenciales propios y para conservarlo en su pureza.

También en la investigación fenomenológica eidética mantiene lo psíquico el sentido de ser de algo que está ahí delante en el mundo, sólo que ahora referido a mundos reales posibles (concebibles). Incluso en calidad de fenomenólogo eidético, el psicólogo es trascendentalmente ingenuo. Por mucho que en la dirección de su interés hacia lo puramente psíquico deje él fuera de juego todo lo psicofísico, se trata todavía de «almas» reales o posibles, y conforme al sentido relativo de la palabra, /336/ de almas de cuerpos a los que se piensa como estando también ahí delante, o bien almas de seres humanos concretos en un mundo espacial.

Pero si hacemos que, en lugar del interés mundano-natural, sea el interés trascendental el teóricamente decisivo, entonces la psicología entera, como cualquier otra ciencia positiva, recibe el sello de lo trascendental-

* La traducción más usual del término alemán *Seele* como «alma» se habría sentido aquí muy extraña: «las almas y las comunidades de almas» (N. de los EE.).

mente problemático. No puede poner ninguna de sus premisas a disposición de la filosofía trascendental. La subjetividad de conciencia, que es su tema, la subjetividad anímica, no puede ser aquella por la que se pregunta retrospectivamente como subjetividad trascendental.

En este punto decisivo todo viene a depender de si se mantiene a la vista, con una sobriedad imperturbable, el sentido temático del planteamiento de la cuestión trascendental.

Fuimos arrancados de la ingenuidad del vivir natural. Nos hicimos conscientes –también podemos expresarnos así– de una peculiar escisión que atraviesa toda nuestra vida, a saber, una escisión entre la subjetividad que opera en el anonimato, constituyendo constantemente para nosotros la objetividad, y la objetividad predada en cada caso gracias a esa operatividad: el mundo. Este mundo incluye también a los hombres con sus almas, con su vida humana de conciencia. Al reparar en que el mundo predado que existe ahí delante con evidencia de suyo está en referencia integral e inabrogable a la subjetividad operante, los seres humanos y nosotros mismos aparecemos como formaciones intencionales, cuyo sentido objetivo-real y cuya validez de ser se constituyen en la subjetividad. También el ser de lo objetivo «frente a» la conciencia accidental y el ser «en sí y para sí» de lo objetivo aparecieron como un sentido que se constituye en la conciencia misma.

§ 13. *La reducción fenomenológico-trascendental y la apariencia trascendental de la duplicación*

Cuando surge ahora la tarea de hacer comprensible esta correlación entre subjetividad constituyente y objetividad constituida, no ya para hablar de ella en una generalidad vacía, sino para clarificarla según todas las figuras categoriales de la mundanidad, según todas las estructuras universales del mundo mismo; cuando ello ocurre, es preciso poner realmente de manifiesto las operaciones constituyentes de conciencia /337/ de la pasividad y de la actividad, que hacen para nosotros evidente el sentido y el ser acreditado de un mundo válido para nosotros. Esta tarea es así totalmente distinta, claro está, de la de todas las ciencias positivas y es completamente nueva en relación con todas ellas. De todas estas ciencias es presupuesto, en efecto, la existencia comprensible de un mundo, y no en menor medida su cognoscibilidad de principio. Ambas cosas quedan fuera del tema. La pregunta universal de todas estas ciencias positivas es cómo pueda determinarse con verdad objetiva este mundo y un mundo en general. Incluso la pregunta que supera ya toda positividad de si hay en general un mundo con verdad objetiva, la pregunta crítica de cómo haya

que fundamentar esto, no es lo que en primer lugar hemos de tener a la vista, por mucho que esta última cuestión entre ya en la originariamente trascendental. La pregunta que es de manera originaria la primera en sí es más bien la antes señalada: la que se dirige en puridad al descubrimiento clarificador de la conciencia constituyente de toda objetividad posible como tal y, correlativamente, al resultado que emerge en ella (y en toda la subjetividad objetivante): al mundo y a un mundo posible en general en cuanto sentido de ser que así brota para nosotros.

Igual que toda pregunta con sentido, la pregunta trascendental presupone un suelo de ser no cuestionado, que tiene que incluir todos los medios para su solución. Si planteamos esta pregunta en relación con nuestro mundo fáctico, estamos presuponiendo nuestro ser y nuestra vida de conciencia, y además los entendemos como aquello en cuyos desconocidos operaciones y rendimientos adquiere este mundo sentido para nosotros, y el sentido totalmente determinado del mundo de estos objetos de experiencia, etc. En el planteamiento eidético tratamos en universalidad apriórica con un mundo concebible en general, que además está referido a una variación libremente concebible de nuestra subjetividad, presupuesta de nuevo como constituyente de su mundo. Ciertamente que el nosotros fáctico, nuestro nosotros, también desempeña en el trasfondo su papel, de manera inseparable, en la medida en que somos nosotros, en efecto, quienes hemos concebido los mundos posibles como mundos de subjetividades constituyentes posibles. Evidentemente, este suelo de ser que se presupone como incuestionado (o suelo de posibilidades presupuestas) no debe confundirse con el que la pregunta trascendental en su universalidad trata como suelo que está en cuestión.

/338/ El ámbito universal del planteamiento trascendental es todo el ámbito de la ingenuidad trascendental, esto es, el mundo entero existiendo sin más con evidencia de suyo. De acuerdo con esto, el mundo debe ser sometido a una epojé con respecto a su validez sin más, sin preguntarnos si esta validez está fundada o no. No nos está permitido hacer directamente afirmaciones sobre nada real; no nos está permitido hacer uso de nada que esté ahí delante, por evidente que sea. Ello sería un contrasentido –iría contra el sentido del planteamiento trascendental–. Con lo que todas las ciencias positivas caen bajo una epojé, que se llama «epojé trascendental». – De otro modo sería también un círculo trascendental el basar la filosofía trascendental, es decir, la ciencia a la que se asigna la pregunta trascendental, sobre la psicología, que es ciencia positiva no sólo como ciencia empírica, sino como ciencia eidética. O lo que es equivalente: la subjetividad constituyente de toda objetividad (real e ideal) no puede ser la subjetividad psicológica; no puede ser siquiera la subjetividad que en

su pureza fenomenológica y desde un punto de vista eidético es el tema de la fenomenología psicológica.

Pero ¿cómo superamos ahora la paradoja de la duplicación de nosotros mismos y de todos los sujetos posibles? Nosotros habríamos de ser dobles: psicológicamente, en cuanto seres humanos, sujetos psicofísicos de una vida anímica en el mundo real, y al mismo tiempo, trascendentalmente, sujetos de una vida trascendental que constituye un mundo. Meditemos sobre lo siguiente para aclarar esta paradoja: la subjetividad psíquica, el yo y el nosotros del discurso cotidiano tomados en concreto, vienen a ser captados experiencialmente en su pura y propia esencialidad mediante el método de la reducción fenomenológico-psicológica. Su variación eidética (en la actitud hacia lo *a priori* concebible) proporciona el suelo de la psicología puramente fenomenológica. Los sujetos que en calidad de «almas», «psiques», son tema psicológico, son los sujetos humanos que pueden encontrarse en la actitud natural. Éstos están ahí para nosotros, y nosotros mismos, como seres humanos, estamos ahí para nosotros corporal-anímicamente por medio de apercepciones externas objetivas, y en su caso por medio de actos temáticos de percepción externa. Pongamos atención en que cada percepción externa de realidades individuales y, por tanto, también la de nosotros mismos, es momento dependiente dentro de una apercepción externa universal que atraviesa toda nuestra vida de vigilia; /339/ apercepción ésta a través de la cual se hace consciente sin cesar un entero presente perceptivo con un horizonte de pasado y de futuro abiertos, y que en el transcurrir se hace consciente como modo de aparición cambiante del uno y único mundo espacial que sigue siempre existiendo a partir de la temporalidad viva.

Si en la reflexión nos orientamos hacia esta apercepción externa universal y luego, en general, hacia el conjunto de la vida de conciencia que se funda en ella, entonces esta vida resulta visible como aquel ser y aquel vivir subjetivos en cuya unidad y existencia en sí «se hace», por así decir, el ser-para-nosotros, el estar-ahí-para-mí «del» mundo y de todas las realidades que en cada caso están ahí para mí. El mundo –ese del que siempre hablamos, ese que siempre es representable para nosotros, con todo lo que intuitiva o lógicamente es para nosotros– no es otra cosa que el correlato noemático de esta subjetividad universal de conciencia, y como mundo de la experiencia no otra cosa que el correlato de esta apercepción externa universal. ¿Qué pasa ahora con esta subjetividad? ¿Es ella la subjetividad experimentada y experimentable como yo-ser-humano o como nosotros-seres-humanos? ¿Acaso es ella la subjetividad que está ahí delante, delante en el mundo espacial como subjetividad mundano-espacial? Pero en cuanto seres humanos estamos ahí delante para nosotros, individualmente y en

comunidad, en el seno de la apercepción universal externa e incluso por medio de apercepciones externas particulares. En las percepciones *externas*, yo mismo me soy dado a mí mismo en el seno de la percepción total del mundo espacial abierto, la que se dilata más y más a lo universal; así es como en la experiencia externa yo me experimento como ser humano. No es ya, por ejemplo, mi mera corporalidad corpórea la percibida externamente; este mero cuerpo natural es objeto de una actitud abstractiva. Sino que como ser humano concreto estoy en el espacio, tal como cualquier otro ser humano en cuanto tal está dado en el mundo espacial, y como todo objeto cultural, toda obra de arte, etc. En esta actitud de la experiencia externa (mundano-espacial), mi subjetividad psíquica y cualquier otra subjetividad psíquica es un componente de esta condición humana concreta, y es por ende algo que aparece noemáticamente y que está puesto noemáticamente, de una manera tal que es correlato de una cierta apercepción externa en el seno de la apercepción universal del mundo.

Ahora resulta evidente que la vida apercipiente de la conciencia en que se constituye el mundo, y en él a su vez también, y de un modo particular, el ser del hombre como existiendo realmente, no es /340/ lo apercibido o constituido en ella; es decir, no es lo psíquico o anímico que pertenece al acervo aperceptivo del mundo real en cuanto ser psíquico humano y vida psíquica humana. Pero aún es necesario algo más para cerciorarnos en máxima plenitud de esta diferenciación entre vida trascendental de conciencia y vida mundanamente real de conciencia (o bien, entre subjetividad trascendental y real), y para hacer evidente la subjetividad trascendental como un campo absolutamente autónomo de la experiencia real y posible (de una que debe llamarse, pues, experiencia trascendental) y campo, en ulterior consecuencia, de una ciencia absoluta o trascendental fundada en dicha experiencia. Para este fin vamos a manejar la «reducción fenomenológico-trascendental» con un poco más de detalle; el método de acceso que nos ha de elevar sistemáticamente desde el campo de la experiencia que por necesidad está dado en el primer lugar, el mundo de la experiencia externa, hasta el ser absoluto que lo constituye universalmente: a la subjetividad trascendental. Para facilitar esta ascensión no desplegamos la reducción trascendental directamente, sino que la hacemos levantarse sobre la reducción psicológica, a saber, como una reducción ulterior que ha de ejecutarse sobre ésta. Recapitulemos el tipo de reducción fenomenológica del psicólogo. El psicólogo como investigador positivo tiene por tema la subjetividad psíquica entendida como algo real en el mundo predado que tiene para él validez constante y natural. Como fenomenólogo eidético, él investiga el *logos* de lo anímico. Su suelo temático es, entonces, un mundo concebible en general, pensado justamente como predado existiendo sin más.

La reducción fenomenológico-psicológica es para el fenomenólogo eidético un método de circunscribir lo psíquico real y, en primer lugar, la vida intencional, a lo esencialmente propio, poniendo fuera de juego o dejando de tomar en cuenta las posiciones trascendentes que se activan en esta vida. Con el fin de alcanzar la totalidad puramente anímica, primero en forma de intuición fenomenológica unitaria-universal, para luego desde aquí avanzar a una psicología eidética de la subjetividad fenomenológica pura, es necesario llevar a cabo de antemano, con universalidad y en una voluntad hecha hábito, ese dejar de tomar en cuenta, es decir, la epojé fenomenológica. Pero con ello el psicólogo no deja de ser investigador en el ámbito de lo positivo, es decir, no deja de mantener vigente la /341/ apercepción del mundo. Tan pronto como él inhibe radicalmente esta apercepción, se produce un giro copernicano que afecta a toda su vida y a su psicologizar entero. El psicólogo se convierte en fenomenólogo trascendental; un fenomenólogo que ahora ha dejado de tener «el» mundo (o bien, ha dejado de tener un mundo posible presupuesto como existente), y ha dejado de investigar entidades que están ahí delante, realidades que forman parte del mundo. Para él, el mundo y cualquier mundo posible es *mero fenómeno*. En lugar de tener el mundo como existencia predada, tal como antes lo tenía en cuanto ser humano natural, él es ahora meramente un espectador trascendental que observa este tener mundo, que observa la manera como este y cualquier mundo aparecen en la conciencia según sentido y validez, y así desvela el mundo en la experiencia y en el análisis de la experiencia.

Si la experiencia psicológica interna, pensada en puridad como fenomenológica, seguía siendo siempre una forma de experiencia externa, mundana, después de la epojé radical respecto de la vigencia del mundo la experiencia psicológica interna se convierte en un experienciar de nuevo tipo, trascendental, en el que nada del ser real, mundano-espacial, viene a posición directa. Mientras que el psicólogo como psicólogo estaba siempre incluido en el tema bajo la forma aperceptiva de ser humano en el mundo, el fenomenólogo, por otro lado, en cuanto fenomenólogo, no es para sí mismo «yo, este ser humano», sino que como ser humano él está «puesto entre paréntesis», él mismo es fenómeno. Es fenómeno de su yo trascendental, esto es, del ser-yo y del vivir-yo que en la epojé radical se deja siempre mostrar justo como aquella subjetividad últimamente operante, cuyo rendimiento antes oculto es la apercepción universal del mundo.

La epojé trascendental, el radical poner fuera de juego cualquier activación de la vigencia «mundo existente», se lleva a cabo voluntariamente en el modo «de-una-vez-por-todas»; en adelante rige la firme resolución,

habitual y consecuente, que hace del fenomenólogo un fenomenólogo trascendental y que abre para él el campo de experiencia trascendental y la eidética de lo trascendental.

Resulta ahora fácil ver que todo el contenido anímico propiamente esencial que la reducción psicológico-fenomenológica pone de relieve y que la fenomenología psicológica describe, se conserva como contenido *trascendental* gracias a la epojé radicalizada de nivel superior: /342/ con la salvedad de que lo que allí tiene significado psicológico-real pasa a formar parte del fenómeno. Este contenido se amplía, pues, en cada caso con la dación aperceptiva de sentido como conciencia humana, como lo anímico humano y similares.

Si el yo en la actitud trascendental, es decir, el yo que vive en la habitualidad de la epojé radical, lleva a cabo la reflexión de la conciencia y reitera siempre una y otra vez esa reflexión, el resultado no es otro que el de lo puramente trascendental y una y otra vez trascendental, y ciertamente en la forma de una experiencia de nuevo género, «interna» en sentido trascendental o, mejor dicho, experiencia trascendental. Pero en paralelo es válido también lo siguiente: si quien está en actitud fenomenológico-psicológica lleva a cabo la reflexión de la conciencia, y en iteración la reflexión sobre esta reflexión, etc., entonces todo lo que él obtenga de fenomenológico tiene un sentido psicológico.

El campo de ser trascendental, igual que el método de acceso a él de la reducción trascendental, es *paralelo* al campo psicológico-fenomenológico, con su método de acceso de la reducción psicológica. Podemos decir también: el yo trascendental y la comunidad trascendental de yoes, tomados en concreto junto con la vida trascendental concretamente plena, son el paralelo trascendental respecto del yo-ser-humano y el nosotros-seres-humanos en sentido habitual, tomados en concreto como sujetos puramente psíquicos con la vida puramente psíquica. Paralelo significa aquí: una correspondencia en paralelo de todos y cada uno de los detalles y conexiones, una diferenciación según un modo totalmente peculiar, que en ningún sentido natural comporta un ser exterior del uno respecto del otro, una separación. Esto ha de entenderse bien. Mi yo trascendental, en cuanto yo de la experiencia trascendental de sí, es con evidencia «diferente» de mi yo-ser-humano natural, y, sin embargo, nada es él menos que un segundo yo en el sentido ordinario, separado de éste; nada hay menos que una duplicidad en el sentido natural de la exterioridad. Evidentemente es, en efecto, un mero cambio de actitud el procurado por la epojé trascendental, el cual transforma mi experiencia puramente psicológica de mí mismo (la experiencia fenomenológica en el sentido de la psicología) en la experiencia trascendental de mí mismo.

De acuerdo con esto, todo lo que puede encontrarse en mi alma adquiere, bajo conservación de lo propiamente esencial, un sentido nuevo, absoluto, trascendental. /343/

§ 14. *El paralelismo entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental*

En este tránsito se produce necesariamente una identificación dentro de la reflexión trascendental. Yo, que en mi ser absoluto y último no soy nada objetivo, sino el sujeto-*ego* absoluto, me encuentro, en mi vida constituyente de todo ser objetivo, a mí mismo como correlato válido en una figura aperceptiva como yo-ser-humano, valiendo como objeto. Es decir, me encuentro como contenido de una autoobjetivación (autoapercepción) que, como operación propia –como un rendimiento que me impone a mí mismo un sentido real–, forma parte precisamente de mi ser absoluto. Si esta inclusión de uno en otro ha llegado a ser comprensible por el cambio de actitud –que transcurre ya, empero, dentro de la actitud trascendental–, y si con ello también lo ha sido la peculiar coincidencia que alcanza hasta los detalles de las esferas de experiencia, se comprenderá ahora también la consecuencia que se deriva de ello: el notable paralelismo, incluso en cierto modo la coincidencia entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental: entendidas ambas como disciplinas eidéticas. Una encaja en la otra implícitamente, por así decir. Si encerrados en la positividad natural desarrollamos una fenomenología psicológica consecuente de una intersubjetividad universal, una eidética universal que se nutre de intuición puramente anímica, falta un único paso de la voluntad: la voluntad para una epojé universal y radical, para una transmutación trascendental de todos los resultados fenomenológico-psicológicos. Lo cual precisa como motivo para ello, obviamente, de meditaciones que conduzcan al planteamiento trascendental. Y a la inversa: si nos encontramos sobre suelo trascendental y en el desarrollo de una ciencia trascendental, podremos retrotraernos, desde luego, a la actitud natural y darle a todas las comprobaciones en plano trascendental sobre figuras estructurales de una subjetividad trascendental posible el significado eidético de estructuras fenomenológico-psicológicas. Obviamente, en este caso perdura como adquisición permanente de la investigación trascendental el saber de que la entera positividad, y en especial la psicológica, es una formación noemática de operaciones trascendentales. Este saber permanece ajeno al psicólogo ingenuamente positivo.

Tengo que mencionar aún que, como puede verse con intelección, la /344/ psicología fenomenológica nada es menos que mera eidética del

ego individual. Ella es más bien eidética de la intersubjetividad fenomenológica. Con la introducción de la reducción trascendental, esta eidética psicológica intersubjetiva encuentra también su paralela trascendental. La subjetividad trascendental plena en concreto lo es desde su interior, se unifica de un modo puramente trascendental, y sólo así es el todo concreto de la comunidad abierta de yoes.

La intersubjetividad trascendental es el suelo de ser absoluto, el único autónomo, del que toma sentido y validez todo lo que es objetivo, el todo de lo existente con objetividad real, pero también todo mundo ideal objetivo. De punta a cabo, el ente objetivo existe sólo en un sentido peculiar, relativo y por tanto incompleto; existe sólo como por un ocultamiento de la constitución trascendental que en la actitud natural pasa desapercibido. En ésta no se hace visible precisamente que lo objetivo es una unidad de validez intencional y que tiene su verdadero ser-en-sí-y-por-sí sólo a partir de una dación trascendental de sentido, en la comprobación que discurre en lo trascendental y en la habitualidad de la convicción duradera que resulta esencialmente de ella.

§ 15. *La psicología pura como propedéutica de la fenomenología trascendental <La radical superación del psicologismo>*

Con la clarificación de la duplicidad esencial de la subjetividad de la conciencia (fenomenológicamente pura) y de la ciencia eidética referida a esta subjetividad, se comprende, en sus más profundas razones, la insuperabilidad histórica del psicologismo. Su fuerza radica en una apariencia trascendental esencial, que mientras pasó desapercibida y permaneció oculta, tenía que continuar influyendo.

Desde Descartes hasta nuestros días, el problema trascendental no consiguió plantearse ni con pureza de principio ni con firmeza científica. Sólo la meditación radical sobre la universalidad sin barreras en la que todo ente concebible forma parte *a priori* del ámbito intencional de nuestra subjetividad y de cada una de las subjetividades concebibles en cada caso a partir de nosotros (y en cuyas operaciones de conciencia se obtiene todo sentido de ser y toda verdad), sólo esta meditación radical podía conducir al auténtico problema trascendental /345/ y a la pregunta radical por el sentido de ser de esta subjetividad y por el método de su captación. Y sólo con el desarrollo de la reducción fenomenológico-trascendental podía madurar el conocimiento de que la subjetividad trascendental de la conciencia (la que está presupuesta en el problema) no es un postulado metafísico vacío, sino dato de una experiencia propia, de la experiencia trascendental; aun siendo también, desde luego, un reino

infinito de múltiples experiencias particulares y, por tanto, de descripciones y análisis infinitos.

Desde aquí, otro paso de importancia fundamental ha sido el conocimiento del alcance de la experiencia fenomenológico-trascendental, a saber: el conocimiento de que su campo no es meramente el *ego* propio trascendentalmente purificado de quien filosofa, sino el múltiple *alter ego* que se abre en este *ego* mediante la empatía trascendental, y así la comunidad de yoes en infinitud trascendental abierta que en cada *ego* se anuncia trascendentalmente en orientación cambiante.

Con ello se hace posible una filosofía trascendental como ciencia estricta[5] sobre el suelo absoluto del ser; o bien, se hace posible sobre el suelo de experiencia de la intersubjetividad trascendental, en lugar de ser una especulación sin suelo (es decir, no basada en ninguna experiencia correspondiente), siempre dispuesta por ello a torcerse en metafísica mítica.

El fracaso en la captación radical de la subjetividad trascendental o, lo que es lo mismo, la falta del método de la reducción trascendental, no permitió aflorar una separación entre esta subjetividad trascendental y la psicológica. Aquélla, por así decir, supramundana, en cuanto constituyente del mundo, tema de la filosofía trascendental, ante todo de la fenomenología trascendental eidética; ésta, intramundana como tema empírico de la psicología, como tema eidético de la psicología fenomenológica. Así la psicología del conocimiento tenía que convertirse imperceptiblemente en teoría trascendental del conocimiento, y la psicología de la razón valorativa y práctica en teoría trascendental /346/ de estos tipos de razón. El psicologismo tuvo, por tanto, que mantenerse inaclarado y vigente –me refiero al psicologismo *trascendental* de principio, que para una posible filosofía científica es letal, y que en modo alguno se ve afectado por la refutación del psicologismo de la lógica apofántica pura, así como de los psicologismos paralelos en la axiología y la práctica formales–.

Es cierto que en la filosofía trascendental tradicional no faltan argumentaciones anti-psicologistas. Pero quienes siguieron la evidencia de que una ciencia de lo trascendental debía retroceder, como es obvio, a la experiencia de la conciencia y, sobre esta base, debía realizar una clarificación de principio de toda razón, según sus formas particulares y por medio de un trabajo realmente descriptivo, analítico y eidético, éstos fueron, comprensiblemente, los que pudieron librarse de todas las objeciones

5. Ciencia estricta; no obstante, este concepto se ve transformado por toda la empresa de la fenomenología a partir de la reducción. La voluntad de responsabilidad última, en que debe surgir <el> universo del conocimiento posible, conduce al conocimiento de la insuficiencia de principio de toda «ciencia estricta» en la positividad, etc.

antipsicologistas, que naturalmente no estaban fundadas con suficiente profundidad. Con sólo haberlo recorrido de forma radicalmente consecuente, en este camino se encontraba el desarrollo de una fenomenología puramente eidética. Ésta, antes incluso del conocimiento de la necesidad de una distinción de principio entre fenomenología psicológica y trascendental (y en esta la teoría fenomenológica de la razón), habría solventado, al menos de forma implícita, el trabajo principal, aunque la solución en plenitud de sentido sólo podía aparecer después de esa distinción. En cambio, los antipsicologistas, al evitar por miedo al psicologismo la investigación sistemática y universal de la conciencia y pasársela a los psicólogos, cayeron en distinciones conceptuales y argumentaciones formalistas y que discurrían en vacío, que contrariaban al espíritu de auténtica cientificidad y que podían traer escasos frutos.

Una aclaración definitiva del auténtico sentido tanto de la filosofía trascendental como del psicologismo trascendental, y la definitiva superación de este último, sólo fue posible mediante el desarrollo de la doble idea de una fenomenología eidética y mediante las correspondientes meditaciones radicales del tipo de las que hemos expuesto antes. /347/

§ 16. *La estructura de la filosofía trascendental*

Pero de esta manera se comprende también una cierta independencia de la estructura de la fenomenología trascendental con respecto a la psicológica, y a la inversa, a pesar de habérsenos hecho comprensible la inclusión-implicación de principio de la una en la otra y, con ello, pensadas en plenitud y con plena autocomprensión de su sentido, de su identidad. 1) Está claro en primer término que sin conectar en absoluto con la psicología (como tampoco con cualquier otra ciencia) puede tomarse en consideración inmediata la referencia de toda objetividad a la conciencia, formular el problema trascendental, avanzar hacia la reducción trascendental y, mediante ella, hacia la experiencia trascendental y hacia la investigación eidética; en suma, poner en marcha directamente una fenomenología trascendental. De hecho, éste es el camino que trataron de recorrer mis *Ideas*. 2) Por otra parte, tal como ha mostrado nuestra exposición en estas conferencias, se puede partir, con una despreocupación inicial respecto de los intereses filosófico-trascendentales, de la pregunta por las exigencias de una psicología estrictamente científica en cuanto ciencia positiva; puede mostrarse la necesidad de una disciplina puramente racional (eidética) que la fundamente de manera metódica, una disciplina acerca de lo que es esencialmente propio de lo psíquico y de la universalidad de un nexo puramente psíquico; en suma, puede desarrollarse sistemáticamente

la idea de una psicología eidéticamente fenomenológica y fundarla en la universalidad plena de una fenomenología de la intersubjetividad. Con posterioridad, la peculiaridad de la epojé fenomenológica, que se vuelve luego necesaria como «puesta entre paréntesis» del mundo en su totalidad mientras la vigencia del mundo natural sigue estando a la base, ofrece un motivo próximo para radicalizar esta reducción, para despertar el problema trascendental en su forma más pura y con el giro copernicano dar a la fenomenología psicológica también un giro trascendental. Este camino indirecto sobre la positividad de la psicología empírica y eidética tiene sus grandes ventajas propedéuticas.

a) De hecho, la actitud trascendental, la actitud alcanzada con una coherencia y conciencia de principio mediante la reducción trascendental, significa nada menos que una suerte /348/ de cambio en nuestra forma de vida entera según la cual cada yo y cada nosotros, pero también históricamente la humanidad entera, habían venido actuando anteriormente; un cambio absolutamente universal y radical del natural dejarse vivir y del ir viviendo en un mundo predado, un cambio en el modo de experimentar, de pensar, en cualesquiera otras acciones, y también en todos los modos de la razón. La interrupción radical de este tipo de vida y de acción y la actitud que sitúa todo el vivir sobre el suelo de la experiencia trascendental tienen que ser al principio muy difíciles de comprender debido a su absoluta rareza tanto frente a todo lo acostumbrado como frente a las novedades. Así también con respecto al sentido de una ciencia puramente trascendental.

b) Por otro lado, es la psicología fenomenológica la que también es justo una novedad histórica, y completamente nueva en cuanto al método del análisis intencional, en especial el desvelamiento de las implicaciones intencionales. Pero, al fin y al cabo, en cuanto que se mueve en la actitud mundana natural, ella tiene la accesibilidad de todas las ciencias positivas. Si su idea ha alcanzado la distinción y claridad precisas y se ha desarrollado al menos en algunas partes fundamentales, sólo se precisa de meditaciones más profundas para, a partir de ellas, hacer sensible y clara la problemática trascendental y llevar a cabo el citado giro de la reducción fenomenológica y del contenido doctrinal esencial de la psicología fenomenológica hacia lo trascendental.

Las dos dificultades principales para penetrar en la nueva fenomenología corresponden a estos dos niveles, a saber: en primer lugar, la dificultad de comprender el auténtico método de una «experiencia interna» pura, que hace ya posible una fenomenología psicológica y una psicología como ciencia racional de hechos; y en segundo lugar, la di-

ficultad de comprender el planteamiento y método trascendentales, que trascienden toda positividad[6].

Considerado en sí mismo, el interés trascendental es, /349/ desde luego, el interés científico más elevado y último. Tan es así, que la fenomenología trascendental no es sólo en un sentido especial una disciplina filosófica y una ciencia filosófica fundamental, sino la ciencia universal absoluta que convierte a todas las ciencias posibles en ciencias definitivamente científicas. En su despliegue sistemático conduce a todas las ciencias eidéticas, a través de las cuales todas las ciencias de hechos a su vez se racionalizan, pero al mismo tiempo todas las ciencias encuentran así su fundamento trascendental, ampliándose de tal manera que ya no dejan pendiente ningún problema con sentido, por ejemplo, bajo el título de problemas filosóficos que se arrastran para más adelante. Según esto, en un sistema de las ciencias –o mejor, en la estructura de la ciencia universal, de la que todas las ciencias particulares no son piezas separadas sino ramas vivas– lo correcto es desarrollar la fenomenología trascendental de forma independiente en sus teorías trascendentales y, mediante la mostración de la índole esencial de la actitud natural frente a la trascendental, poner de relieve en ella misma la posibilidad de reinterpretar las doctrinas fenomenológico-trascendentales como doctrinas de la positividad psicológica[7].

6. Históricamente la fenomenología trascendental se desarrolló de tal manera que ella abrió en primer lugar una fenomenología eidética cuya novedad se contraponía a la psicología histórica. Desde un principio ella fue pensada como ciencia fundamental última para todas las clarificaciones trascendentales, aunque en un primer momento no podía aclarar el auténtico sentido del problema trascendental, sin la captación más radical de él: es decir, todavía en una duplicidad de sentido trascendental.

7. <Resumen del plan correspondiente a la III parte:>

III. Fenomenología trascendental, filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta.

§ 17. Fenomenología trascendental como ontología.

§ 18. La fenomenología y la crisis de fundamentación de las ciencias exactas.

§ 19. La fundamentación fenomenológica de las ciencias de hechos y la fenomenología empírica.

§ 20. La fenomenología completa como filosofía universal.

§ 21. Los problemas «supremos y últimos» como fenomenológicos.

§ 22. La resolución fenomenológica de todas las contraposiciones filosóficas.

FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA (1931)

TRADUCCIÓN DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO

PRESENTACIÓN

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

El primer viaje que Husserl realizó por territorio alemán en calidad de conferenciante no tuvo lugar, por sorprendente que el dato parezca, hasta el año 1931. Fue también el único viaje como conferenciante invitado de que el filósofo llegó a disfrutar en Alemania. El recorrido se inició en Frankfurt el primer día del mes de junio, tuvo su continuación en Berlín el día diez y concluyó en la ciudad de Halle el día dieciséis; justamente en la Universidad de esta última ciudad había comenzado el joven Husserl, cuarenta años antes, su admirable carrera docente. La invitación al ciclo de conferencias había partido del Presidente de la Sociedad Kant, Arthur Liebert, y las sesiones fueron organizadas por las correspondientes sedes de la ilustre sociedad filosófica. En las tres ocasiones disertó Husserl sobre el mismo tema: *Fenomenología y Antropología*. Pero una particular resonancia tuvo la sesión que se celebró en Berlín, en el Paraninfo de la Universidad, con asistencia masiva de público y con prolongación del diálogo filosófico en una velada vespertina. Por cierto que entre la numerosa audiencia berlinesa estaba también el joven catedrático español Xavier Zubiri, quien ampliaba por entonces su formación en la capital de la República y que tomó nota detallada de las palabras del conferenciante.

La idea original de Husserl era incorporar el texto de esta conferencia a la edición alemana de *Meditaciones cartesianas*, el proyecto en que el filósofo estaba trabajando afanosamente en esos meses. De hecho, él mismo se había mostrado reacio a iniciar el viaje y hubiera preferido permanecer en Friburgo, entregado a la redacción de esa gran obra sistemática de introducción a la fenomenología trascendental que debía ser la versión alemana de las *Meditaciones cartesianas*. Lo que finalmente le decidió a aceptar fue, al parecer, el sentirse personalmente obligado hacia Adolf Grimme, antiguo alumno suyo en Gotinga y en aquel momento ministro prusiano de Cultura, que había conseguido la renovación de la beca personal del Estado de Prusia a su ayudante Eugen Fink. En todo caso, ni la ver-

sión ampliada y reformada del libro que había aparecido ya en traducción francesa, ni tampoco la conferencia «Fenomenología y Antropología» conocieron la publicación en vida de su autor. Lo cual no ha de extrañar, comoquiera que hasta su muerte en 1938 ya sólo pudo aparecer la primera parte de la *Crisis de las ciencias europeas*, en la revista *Philosophia* de Belgrado (dirigida precisamente por el entonces ya exiliado Arthur Liebert). Una versión incompleta de la conferencia, reelaborada por Eugen Fink, sí se dio a conocer en 1941 en *Philosophy and Phenomenological Research* II (1941-1942). La versión íntegra ha aparecido en el volumen XXVII de la edición *Husserliana*[1].

Hay, con todo, otra parte de la historia del texto, y del renovado interés por él, que tiene por protagonista más bien a Martin Heidegger. Pues en la famosa entrevista concedida a *Der Spiegel* y hecha pública a la muerte del pensador, Heidegger vinculó el enrarecimiento de sus relaciones personales con Husserl precisamente a la conferencia en cuestión y a las circunstancias que la rodearon. Tras hacer referencia al homenaje a Husserl en 1929 con motivo de su setenta cumpleaños, en el cual él mismo, como sucesor en la cátedra de Friburgo, tomó parte muy activa, la conversación con los periodistas proseguía del siguiente modo:

SPIEGEL: Pero es más tarde cuando se enturbian las relaciones [con Husserl]. ¿Puede Vd., si lo desea, decirnos a qué hay que atribuirlo?

HEIDEGGER: Las diferencias, desde el punto de vista objetivo, se habían agudizado. A comienzos de los años treinta Husserl llevó a cabo públicamente un ajuste de cuentas con Max Scheler y conmigo en términos inequívocos. Qué movió a Husserl a pronunciarse con tal notoriedad contra mi pensamiento, no he podido saberlo.

SPIEGEL: ¿Con ocasión de qué fue eso?

HEIDEGGER: En la Universidad de Berlín Husserl habló ante 1 600 oyentes. Heinrich Mühsam habló en uno de los grandes periódicos de Berlín de un «ambiente de palacio de deportes»[2].

El lector castellanoparlante tiene aquí la oportunidad añadida, pues, de ponderar qué justificación tiene el agrio reproche heideggeriano.

1. *Husserliana* XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1989, pp. 164-181. Aquí la conferencia lleva el título *Phänomenologie und Anthropologie <Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle>.*

2. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. de Ramón Rodríguez. Tecnos, Madrid 2009, pp. 59-60. El traductor y anotador de la entrevista señala en una nota específica que la última expresión que Heidegger emplea aquí, *Sportpalast-Stimmung*, da a entender «un ambiente enfervorizado, propio de un mitin más que de una conferencia. Es una expresión típica de las grandes concentraciones nazis».

Pero, a mi entender, lo verdaderamente significativo es que el Husserl septuagenario no se escuda en las dificultades de la cuestión planteada o en la brevedad del tiempo disponible o en lo peculiar del foro científico y, muy al contrario, sin retóricas ni tardanzas afronta una toma de posición a propósito de cómo la pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue al pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología como filosofía primera o como ontología fundamental; el radicalismo teórico-práctico en relación con la verdad exige por principio, según Husserl, meditaciones de muy otra índole, o mejor, exige una meditación que, discurriendo necesariamente en la soledad, y necesariamente acerca de las fuentes del sentido y la validez, repare en la predonación universal del mundo. Ésta se adelanta siempre a la experiencia y al pensamiento como condición presupuesta de toda realidad, como evidencia consabida a la base de toda verdad, y sólo «la fenomenología constitutiva» puede hacer de tal predonación universal una cuestión abierta por la que avanza la comprensión radical, la clarificación filosófica. Dicho de otra manera, sólo la responsabilidad ejercida por el filósofo sobre sí mismo lleva a detenerse ante «el enigma trascendental del mundo» y permite acceder, sobre la base de esa detención, a un campo de experiencia que no da por supuesta la vigencia consabida del mundo, sino que más bien da sentido y validez a tal vigencia, y con ello da también sentido y validez a la condición humana, mundana, de la vida del cognoscente... Roza lo increíble el que Husserl consiga en estos apretados párrafos una presentación accesible de la reducción fenomenológica y una invitación vigorosa a la posibilidad y necesidad de la fenomenología trascendental.

Qué tenga todo esto que ver con un «ajuste de cuentas» en un enfervorizado ambiente semideportivo es cosa que a mí se me escapa. Tanto la idea de responsabilidad solitaria por la verdad como la cuestión discutida acerca de la meditación filosófica fundamental son cruciales a la hora de perfilar la filosofía primera a la que aspira la fenomenología. Lo son en medida parecida a como muchos años atrás lo fueron el debate con el psicologismo o con el historicismo, que también jalonaron la biografía intelectual de Husserl sin que merecieran la desagradable calificación, más bien descalificación, que Heidegger les dispensa.

FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

/164/ En la última década se abre paso en la generación filosófica más joven de Alemania, como es sabido, una orientación en rápido auge hacia una antropología filosófica. La filosofía de la vida de W. Dilthey, que es una antropología de nuevo cuño, ejerce ahora una poderosa influencia. Pero también el llamado «movimiento fenomenológico» se ha visto conmovido por la nueva tendencia. Sólo en el ser humano, y justamente en un saber de esencia acerca de su existencia concreto-mundana, ha de ponerse el verdadero fundamento de la filosofía. Se ve en ello una necesaria reforma de la fenomenología constitutiva original, una reforma mediante la cual ésta lograría alcanzar por vez primera la auténtica dimensión filosófica.

Se lleva así a cabo, pues, un vuelco completo en las tomas de postura de principio. Mientras que la fenomenología original, que halló su madurez como fenomenología trascendental, rechaza la participación de toda ciencia del hombre, comoquiera que ella se articule, en la fundamentación de la filosofía, y combate como antropologismo o psicologismo todos los intentos en este sentido, ahora valdría exactamente lo contrario: la filosofía fenomenológica tendría que reconstruirse por entero a partir del existente humano.

En esta disputa reaparecen bajo figura actualizada las antiguas contraposiciones que han mantenido en movimiento a toda *la filosofía de la Modernidad*. Desde su inicio, la tendencia subjetivista peculiar de la época moderna operó en dos direcciones contrapuestas: una, la dirección antropologista (o psicologista); /165/ la otra, la trascendentalista. La fundamentación subjetiva de la filosofía, que en todo momento es sentida como una necesidad, ha de proporcionarla, obviamente, la psicología –dice una de las partes–. La otra parte exige, empero, una ciencia de la subjetividad trascendental, una ciencia de índole enteramente nueva, sólo a partir de la cual podrían fundamentarse filosóficamente todas las ciencias, la psicología incluida.

¿Hemos de aceptar como un destino el que esta disputa siempre tenga que reanudarse en el futuro, cambiando sólo sus ropajes históricos?

Nuestra respuesta va a ser «no». En la esencia de la filosofía, en el sentido de principio de su tarea, ha de estar prefigurado el método de fundamentación que ella por principio requiere. Si éste es por necesidad un método subjetivo, entonces también el sentido especial que tenga lo subjetivo en cuestión ha de estar co-determinado *a priori*. Tiene que ser posible, por tanto, una decisión de principio entre antropologismo y trascendentalismo que se eleve por encima de todas las formas históricas de la filosofía y de la antropología, o psicología.

Aquí todo depende, desde luego, de la posesión efectiva de las *evidencias intelectuales* que la decisión de principio presupone, y cuya permanente carencia ha hecho posible lo interminable de la disputa. ¿Acaso hemos llegado hoy tan lejos que dispongamos ya de tales evidencias intelectuales? ¿Se ha alcanzado ya un esclarecimiento tan radical y una formulación conceptual apodíctica de la esencia de principio de la filosofía y de su método, como para *sobre ellas* poder fundar una decisión definitiva?

Intentaré convencerlos a ustedes de que ya hemos llegado tan lejos, en efecto, y ello como resultado del desarrollo de la fenomenología constitutiva. Sin recorrer por completo este desarrollo, sí voy a intentar delinear, al menos como idea, el *método* filosófico-trascendental que en la fenomenología constitutiva viene a esclarecerse en puridad, así como la *filosofía trascendental* que resulta de él en el avance sistemático de un trabajo acometido en concreto. De la evidencia intelectual ganada surgirá para nosotros por sí sola la decisión de principio, es decir, definitiva, de la pregunta que es hoy nuestro tema: la pregunta acerca de en qué medida una filosofía y, además, una filosofía fenomenológica pueda encontrar su fundamentación metódica a través de una antropología «filosófica».

Tomamos como punto de partida un contraste entre la filosofía precartesiana y la postcartesiana: la primera, dominada por la primitiva *idea objetivista* de filosofía; /166/ la segunda, por la tendencia hacia una nueva *idea* de filosofía, la *idea subjetivista-trascendental*.

En la pugna de la Modernidad por una filosofía verdadera, también en las controversias sobre el método antes señaladas, se oculta una pugna por una auténtica superación de la idea antigua de filosofía y ciencia, en beneficio justamente de la nueva idea. Superación auténtica significa aquí a la vez conservación de la antigua idea gracias a la clarificación de su verdadero sentido como un sentido trascendental-relativo.

Hablando en términos generales, es sabido que la ciencia en nuestro sentido europeo es una creación del espíritu griego. Su nombre original es *filosofía*; su ámbito de conocimiento, el universo entero de lo que en general existe. La filosofía se ramifica en disciplinas particulares, cuyas

ramas principales reciben la denominación de *ciencias*, mientras que sólo se llama *filosóficas* a las que de entre ellas se ocupan en general de cuestiones que conciernen por igual a todo lo que existe. Pero el antiguo concepto universal de filosofía, que reúne en concreto a todas las ciencias, es imprescindible ya por siempre.

La idea-meta de la filosofía, de la ciencia, concebida oscuramente en un primer momento, se clarifica, toma forma y se consolida de manera gradual en un largo proceso de desarrollo. El conocimiento en la actitud del θαυμάζειν, del interés puramente «teorético», depara ciencia en un primer sentido, que pronto no resulta ya satisfactorio. El conocimiento meramente empírico, o sea, descriptivo-clasificatorio-inductivo, todavía no es ciencia en sentido genuino; él proporciona verdades meramente relativas, meramente situacionales, siendo así que la filosofía, la ciencia auténtica, apunta hacia verdades absolutas, definitivas, que trasciendan de toda relatividad. En estas últimas viene a determinación el ente mismo tal como en sí mismo es. En el mundo intuido, mundo de la experiencia precientífica, se anuncia, y como *cosa que va de suyo* y pese a la relatividad, un mundo realmente existente, pero cuyas estructuras, verdaderas en sí, trascienden de la experiencia simple, están más allá de ella. Mediante su recurso al eidos, al apriori puro, que en intelección apodíctica es accesible a todos y a cada uno, la filosofía, la ciencia auténtica toma por meta tales estructuras verdaderas, así sea sólo en grados sucesivos de aproximación.

Este desarrollo tiende a la siguiente idea. El conocimiento filosófico del mundo que está dado requiere primeramente de un conocimiento universal *apriórico* del mundo; requiere de una ontología universal, podríamos decir, que no sea sólo abstractamente general sino concretamente regional. A través de esta ontología universal se capta la *forma invariante esencial* del mundo, la *ratio pura* /167/ del mundo, hasta alcanzar la totalidad de sus esferas regionales de ser. O dicho en términos equivalentes: al conocimiento del mundo fáctico precede el conocimiento universal de las posibilidades de esencia sin las cuales ningún mundo en general, tampoco el fáctico, podría pensarse como existente.

Por medio de este apriori resulta ahora posible un método racional para conocer el mundo fáctico, en la forma de ciencias racionales de hechos. La empiria ciega es racionalizada, ella se hace partícipe de la *ratio* pura. Bajo la guía de ésta brota conocimiento a partir de los fundamentos, el conocimiento de los hechos que es racionalmente *explicativo*.

Así ocurre, por ejemplo, en lo relativo a la naturaleza corpórea. La matemática pura, como apriori de una naturaleza que sea pensable en general, hace posible la auténtica ciencia de la naturaleza, la filosófica, que es precisamente ciencia matemática de ella. Sin duda que se trata de

algo más que de un ejemplo. Ya que la matemática pura y la ciencia matemática de la naturaleza sacaron a la luz por vez primera, bien que en una esfera más restringida, *a qué* aspiraba la idea originariamente objetivista de la filosofía, de la ciencia.

Distingamos ahora lo que sólo como consecuencia tardía del giro moderno se hizo necesario diferenciar, a saber: lo formal y lo material en esta concepción. *Formaliter* se trata de un conocimiento universal y, en el sentido indicado, racional acerca *del ente*, en su totalidad. Pero en toda la tradición el concepto formal de ente, o de *algo en general*, posee de antemano un sentido material vinculante, a saber: el de *ente* mundano, el de algo *real*, como sentido de ser que procede del mundo existente, que se deriva a partir de él. La filosofía ha de ser, pues, ciencia del todo de las realidades; y esto es precisamente lo que vino a tambalearse en la Modernidad, como enseguida escucharemos.

El desarrollo de la Modernidad filosófica que Descartes pone en marcha destaca agudamente frente a todos los desarrollos precedentes. Un motivo de nueva índole entra en acción, motivo que ciertamente no impugna el ideal formal de filosofía, el de cientificidad racional, pero sí su sentido material, para finalmente transformarlo por completo. *La ingenuidad con que el mundo está presupuesto como existiendo de manera consabida, comprensible de suyo* –como predado de manera consabida por la experiencia–, desaparece: de lo consabido* surge un gran *enigma*. El retroceso cartesiano desde este mundo predado a la *subjetividad que experimenta mundo*, y así a la subjetividad consciente en general, suscita /168/ una dimensión totalmente nueva del interrogar científico. Nosotros la llamamos por anticipado la dimensión «trascendental».

Como *problema filosófico fundamental*, la dimensión trascendental halla expresión de diferentes modos: como problema del conocimiento o de la conciencia, como problema de la posibilidad de una ciencia que sea objetivamente válida o como problema de la posibilidad de una metafísica, etc. En todas estas formulaciones, el problema está muy lejos de quedar planteado con perfiles precisos, en conceptos científicos originariamente ganados. Siempre conserva algo de un sesgo oscuro, que en su oscuridad tolera giros absurdos. La nueva dimensión que se ha abierto al conocimiento se deja llevar con dificultad a la palabra y al concepto; el modo de conceptualizar habitual desde antiguo, por ser esencialmente extraño a esta nueva dimensión, no puede apresarla sino sólo malinterpretarla.

* «Consabido», «de manera consabida» es la opción preferente que he elegido para traducir *selbstverständlich* en este uso relativo a la existencia del mundo; en ocasiones la acompaño con «comprensible de suyo». En la forma sustantiva de *Selbstverständlichkeit* me he inclinado por «obviedad consabida».

La Modernidad filosófica se vuelve así un esfuerzo incesante por penetrar en esta nueva dimensión, por alcanzar los conceptos correctos, los planteamientos y métodos correctos. Pero el camino es largo. Se entiende así el que, pese a su voluntad de ciencia, que no puede ser más firme, la Modernidad no llegue a una única filosofía que satisfaga la motivación trascendental. En lugar de ello, tenemos la multiplicidad de los sistemas en contradicción unos con otros. ¿Y acaso ha mejorado esta situación en los últimos tiempos?

¿Cabe aún abrigar la esperanza de que, en medio de la confusión y el apresurado sucederse de nuestras filosofías de moda, exista ya entre ellas una filosofía en que la orientación trascendental de la Modernidad haya encontrado clarificación completa y que haya conducido a una idea firme de filosofía trascendental, dotada de apodíctica necesidad? ¿Y que haya conducido además a un método de trabajo sólido, estrictamente científico, y haya incluso dado inicio y prosecución sistemática a tal trabajo?

Mi respuesta ha quedado ya anticipada en la introducción. En ningún otro lugar más que en la fenomenología trascendental o constitutiva puedo yo ver la filosofía trascendental lograda en su puridad y convertida en trabajo realmente científico. Tan comentada y tan criticada, lo que realmente sigue todavía siendo es desconocida. Prejuicios naturales y tradicionales operan como anteojeras que impiden penetrar en su verdadero sentido. De aquí que la crítica, en lugar de ayudar, en lugar de mejorarla, aún no la haya rozado.

Mi propósito ahora es hacer evidente ante ustedes este sentido verdadero de la fenomenología trascendental. Ganaremos entonces /169/ esas intelecciones de principio con que puede resolverse el problema de la posibilidad de una antropología filosófica.

El nexo más cómodo con nuestro tema lo ofrecen las meditaciones de Descartes. Nos dejamos guiar por su forma únicamente y por la voluntad, que en ellas irrumpe, del más extremo radicalismo científico. No seguimos, pues, el contenido de las meditaciones, falseado por prejuicios que hemos señalado reiteradas veces. Lo que intentamos es llevar a término un radicalismo científico que no sea ya superable. De las meditaciones cartesianas brota toda la filosofía de la Modernidad. Y a esta afirmación histórica damos nosotros un giro hacia el asunto en cuestión. De meditaciones, de reflexiones solitarias sobre uno mismo, brota todo comienzo auténtico en filosofía. La filosofía autónoma –estamos en la época de la humanidad que despierta a la autonomía– viene a existir originariamente en la auto-responsabilidad solitaria y radical de quien filosofa. Sólo a través del aislamiento y la meditación se llega a filósofo, sólo así llega a existir en uno mismo la filosofía como iniciándose necesariamente a

partir de uno mismo. Lo que para otros, lo que por tradición valga como saber y como fundamentación científica es lo que yo, en cuanto yo autónomo, debo perseguir hasta su fundamento último exclusivamente en mi propia evidencia. Esta ultimidad ha de ser evidente con inmediatez apodíctica. Sólo así puedo hacerme absolutamente responsable, puedo justificar absolutamente. Así, pues, ningún prejuicio me está permitido dejar pasar sin preguntar por él, sin fundamentarlo, ya se trate del más consabido de los consabidos.

Si intento seriamente satisfacer esta exigencia, descubro con asombro una obviedad consabida en la que nunca se repara, que nunca viene a expresarse: la de una creencia universal en el ser que atraviesa toda mi vida y que la sostiene. Tal creencia entra de inmediato, inadvertida, también en mi aspiración a una *filosofía*; bajo este rótulo, lo que quiero es, naturalmente, una ciencia universal del mundo, y luego, especializándome en ciencias particulares, una ciencia de los dominios particulares del mundo. «Del» mundo. Pues el ser del mundo es la constante obviedad consabida, es el presupuesto que constantemente queda inexpresado. Cuya fuente está naturalmente en la experiencia universal con su constante certeza acerca del ser.

¿Qué ocurre, pues, con la evidencia del mundo? En relación con realidades *individuales*, la evidencia de la experiencia pierde a menudo firmeza. La certeza acerca del ser que ella ofrece se torna en ocasiones dudosa y llega/170/ incluso a ser tachada de apariencia nula. En cambio, ¿por qué la certeza de la experiencia del mundo como la *totalidad* de las realidades que para mí existen efectivamente, sí se mantiene sin quiebra? Dudar de ella, no digamos ya negarla, es cosa que de hecho nunca puedo hacer. ¿Pero basta acaso con esto para una fundamentación radical? ¿No es al cabo la certeza en el ser que habita el continuo de la experiencia del mundo una certeza fundada de múltiples formas? ¿Acaso he recorrido yo alguna vez, explanándolo, el curso de la experiencia, acaso me he preguntado de modo responsable por las fuentes de validez de la experiencia y por su alcance? No lo he hecho. Con lo cual esa certeza de mi vida pasada subyacía a mi actividad científica sin justificación responsable. No cabe que ella siga sin justificación responsable. Yo debo ponerla en cuestión, de ningún modo puedo yo iniciar una ciencia que sea rigurosamente autónoma sin antes haberme hecho responsable de ella apodícticamente hasta el final, en una actividad de fundamentación que va preguntando y respondiendo.

Prosigamos. Si la certeza en el ser que es propia de la experiencia del mundo se ha vuelto cuestionable, ella *no* puede *ya* seguir proporcionando *un suelo* para los juicios que haya que construir. Con ello se nos impone, se me impone a mí, al yo que medita, al yo que filosofa, una *epojé* univer-

sal en relación con el ser del mundo; lo cual incluye a todas las realidades individuales que la experiencia me brinda como realidades efectivas, incluso si se trata de una experiencia que mantiene coherencia concorde. ¿Qué queda entonces?

¿No es el mundo el todo de lo que existe? ¿Me encuentro, pues, *ante la nada*? ¿Aún puedo hacer algún juicio en absoluto, tengo aún alguna experiencia en absoluto como suelo del juicio, una experiencia en que lo existente esté ahí originaria-intuitivamente para mí ya antes de todo juzgar? Nosotros respondemos en cierta afinidad con Descartes (bien que no en completa identificación con él): ya puede la existencia del mundo estar ahora para mi en cuestión como pendiente de fundamentación radical, ya puede ella haber sucumbido a la *epojé*, que *yo*, el que cuestiona, el que practica la *epojé*, sí que existo, y de que existo soy consciente para mí y puedo establecerlo al punto con apodicticidad. De mí como el que practica esta *epojé* tengo una experiencia de la que puedo hacerme responsable inmediata y activamente. No se trata de experiencia de mundo –la íntegra experiencia del mundo ha quedado, en efecto, sin vigencia–, pero sí que es experiencia. A través de ella me capto a mí mismo, justamente como yo en la *epojé* del mundo, con todo lo que es inseparable de mí como este yo. Así, frente al ser del mundo yo soy, en calidad de *este* yo apodíctico, lo anterior en sí, a saber: lo soy en la medida en que mi ser, como este yo, queda intacto sea lo que fuere de la vigencia entitativa del mundo y de la responsabilidad para con ella. Es patente que sólo como *este* yo /171/ puedo hacerme últimamente responsable del ser del mundo y puedo acometer, si cabe, una ciencia en responsabilidad radical.

Mas ahora un nuevo e importante paso. No en vano he subrayado la expresión «este yo». Pues, llegado hasta aquí, reparo en que ha sucedido *una verdadera revolución* con mi yo que filosofa. En el comienzo, al iniciarse la meditación, yo era para mí este hombre *individual* que sólo de vez en cuando, como *ermitaño que filosofa*, se separaba de sus prójimos humanos con el fin de evitar todo contacto con sus juicios. Pero con ello me mantenía sobre el suelo del mundo de la experiencia en su existir consabido. En cambio, *ahora* que este mundo ha de quedar puesto en cuestión, también mi propio ser como hombre –hombre entre los hombres y entre las demás realidades del mundo– es puesto asimismo en cuestión, es sometido asimismo a la *epojé*.

De la *soledad humana* ha surgido en virtud de esta *epojé* una *soledad* radicalmente distinta: la *soledad trascendental*, esto es, la soledad del ego. Como ego, yo no soy para mí el ser humano en el mundo existente, sino que soy el yo que pone en cuestión el mundo en vista de todo su ser y, con ello, también de su esencia, de su modo de ser; o bien, soy el yo cuya vida

atraviesa, sí, la experiencia universal, pero que pone entre paréntesis su validez entitativa. Cosa parecida hay que decir en relación con todas las formas de conciencia que no son experienciales, en que el mundo está en vigor práctica o teóricamente. El mundo sigue apareciendo tal como aparecía, el vivir mundo no se ha interrumpido. Mas el mundo es ahora mundo «entre paréntesis», mero fenómeno, y justo fenómeno de validez en el torrente de la experiencia, de la conciencia en general, la cual es ahora, empero, conciencia trascendentalmente reducida. De ella es inseparable, claro está, este fenómeno universal de validez *mundo*.

Con esto queda descrito lo que en la fenomenología trascendental se denomina «reducción fenomenológica». No se piensa tal reducción como una abstención *pasajera* respecto de la creencia relativa al ser del mundo, sino como una abstención que perdura voluntariamente, que a mí como fenomenólogo me vincula de una vez para siempre. Pero de este modo la reducción fenomenológica es sólo el medio necesario para la actividad reflexiva del experimentar y del juzgar teórico, en la cual se abre un campo esencialísimamente nuevo de experiencia y conocimiento: el campo trascendental. Lo que ahora se convierte en tema y lo que sólo gracias a esta *epojé* puede convertirse en tema es, pues, mi ego trascendental, sus *cogitationes* trascendentales, o sea, las vivencias de conciencia trascendentalmente reducidas /172/ en todas sus configuraciones típicas, mas también los *cogitata qua cogitata* de cada caso: todo aquello de lo que en cada caso soy consciente y en los modos en que lo soy –bajo observancia siempre de la *epojé*–. Todo ello forma así el dominio trascendental de conciencia del ego, que en cada caso es uno y que se mantiene unitario en el cambio. Pero esto es sólo el comienzo, aunque un comienzo necesario. La prosecución de la reflexión trascendental también conduce pronto a las propiedades trascendentales peculiares del «yo puedo» y a las capacidades habituales del yo, y a algunos otros factores más, y así también al fenómeno universal de validez *mundo* como universo que perdura frente a las multiplicidades de la conciencia del mundo.

En efecto, en contra de todas las expectativas se abre aquí, y a través sólo de la reducción fenomenológica, un campo ingente de investigación. Por lo pronto, un campo de experiencia inmediata y apodíctica, fuente incesante del suelo en que arraigan todos los juicios trascendentales inmediatos y mediatos. Descartes y la posteridad fueron ciegos a ello, y siguieron siéndolo. Desde luego, era extraordinariamente difícil clarificar el sentido puro del cambio trascendental de actitud y poner con ello de relieve la diferenciación fundamental entre el ego trascendental, o la esfera trascendental, y el yo-hombre con su esfera psíquica y la esfera mundana. Incluso después de haberse visto esta diferencia y de que hubiera cobra-

do sentido puro la tarea de una ciencia trascendental, como ocurrió con Fichte y sus sucesores, revestía extraordinaria dificultad llegar a ver en su infinitud el campo trascendental de experiencia y hacerlo aprovechable. Al fracasar en ello, el idealismo alemán se sumió en una especulación sin suelo cuya falta de cientificidad no admite duda y que en modo alguno resulta un motivo de elogio, como muchos piensan hoy. Era en general de una extraordinaria dificultad el responder de manera satisfactoria al problema enteramente nuevo del método filosófico si es que había de ser justo el método de una ciencia filosófica, de una ciencia en responsabilidad última. Pero al cabo todo viene a depender del método de comienzo que es la reducción fenomenológica.

Si se yerra el sentido de la reducción, que es la única puerta de entrada al nuevo reino, se pierde todo. Las tentaciones de malas comprensiones son casi invencibles. Pues es demasiado natural decirse: «Yo, este hombre, soy, claro está, el que pone en práctica todo el ejercicio metódico del cambio trascendental de actitud, que de esta manera se retrotrae a mi /173/ ego puro; pues, ¿qué es este ego sino un estrato abstracto en el hombre concreto, qué es sino el ser puramente espiritual del ego mientras se hace abstracción del cuerpo?». Patentemente, quien así habla ha recaído en la actitud ingenuo-natural; su pensamiento se mueve sobre el suelo del mundo predado en lugar de situarse en el círculo de influencia de la *epojé*: tomarse a uno mismo como ser humano es ya presuponer la vigencia del mundo. Por la *epojé* llega a verse, empero, que es el ego, que es en su vida, donde la apercepción «hombre» recibe sentido entitativo en el seno de la apercepción universal «mundo».

Pero ni siquiera cuando se ha llegado tan lejos como nosotros ahora en deslindar con precisión el nuevo campo de experiencia y juicio trascendentales respecto del natural mundano, y ni siquiera cuando ya se advierte que se abre aquí un vasto reino de posible investigación, ni siquiera ahora es fácil ver *a qué viene* semejante investigación. No es fácil ver que ella está llamada a poner en pie la auténtica filosofía.

¿Pues cómo investigaciones emprendidas en una *epojé* que se mantiene de manera consecuente e inquebrantable, cómo investigaciones puramente egológicas habrían de tener alguna relevancia filosófica? En cuanto ser humano en el mundo, todas mis cuestiones teóricas, todas mis preguntas prácticas, todos mis interrogantes acerca del destino, van dirigidos al mundo. ¿Puedo acaso abandonarlos? ¿Y no es esto lo que he de hacer si el ser del mundo se somete a la *epojé* y *permanece* bajo ella? Después, ya nunca retornaré de nuevo –así parece– al mundo y a todas las cuestiones vitales por mor de las cuales yo filosofaba, yo aspiraba a la ciencia como meditación racional y radical acerca del mundo y de la existencia del hombre.

Meditemos, no obstante, en si la renuncia consecuente al mundo en la reducción trascendental no es al cabo el camino necesario para un verdadero conocimiento definitivo del mundo, como un conocimiento sólo alcanzable en el seno de esta *epojé*. No olvidemos el nexo de sentido de las meditaciones en que la *epojé* ganó para nosotros su sentido y función cognoscitiva. La renuncia al mundo, «la puesta entre paréntesis del mundo», no significa de ningún modo que en adelante el mundo deje sin más de ser tema, sino, más bien, que ahora ha de ser nuestro tema de una forma nueva, con toda una entera dimensión de mayor profundidad. Renunciar, sólo hemos renunciado a la *ingenuidad* con que dejábamos que la experiencia general nos diera de antemano el mundo como existiendo y como siendo en cada caso de tal o cual índole. La ingenuidad se elimina al hacer nosotros una explanación responsable, como sujetos autónomos, del rendimiento de validez de la experiencia –tal era el motivo rector–, /174/ y al buscar nosotros la evidencia racional en que justamente podemos hacernos responsables de ella y determinar su alcance.

En lugar de tener ingenuamente el mundo y de plantear cuestiones mundanas ingenuas, cuestiones acerca de la verdad en el sentido habitual, planteamos ahora nuevas cuestiones mundanas, cuestiones dirigidas al mundo puramente como mundo de la experiencia y de las restantes formas de conciencia del mundo; dirigidas, pues, al mundo que ha ganado sentido y validez puramente en nosotros y, en primer término, puramente a partir de mí mismo y en mí mismo. En mí mismo –nótese bien– como ego trascendental.

Esto, y no otra cosa, es lo que debe situarse en el foco candente de la claridad. Este mundo me es comprensible de suyo y consabido en su ser, precisamente y sólo como lo comprensible-consabido *mío propio*, lo consabido por mi propia experiencia, a partir de mi propia vida de conciencia. En ella tiene su fuente todo sentido que el mundo, que cualesquiera hechos mundanos objetivos tengan para mí. Por la *epojé* trascendental veo, empero, que todo ser mundano, y por tanto también mi existencia en cuanto hombre, sólo es existente para mí en cuanto contenido de una cierta apercepción de experiencia en el modo de la certeza del ser. Como ego trascendental soy yo quien lleva a cabo esta apercepción, quien la vive, cuya vida pasa a través de ella. Ella es un acontecimiento que tiene lugar en mí, un acontecimiento que con anterioridad a la reflexión se halla oculto, sin duda, y en el cual el mundo y las personas humanas llegan por vez primera a constituirse para mí como existiendo. También toda evidencia que yo gane a propósito de lo mundano en general, toda vía de comprobación, ya sea precientífica o científica, yace primariamente en mí, el ego trascendental. Cierto que mucho de todo ello, quizá la mayor parte, se lo

debo yo a los otros, pero, en primer término, ellos son *otros para mí*, reciben de mí el sentido y la validez que para mí tienen en cada caso. Y sólo una vez que desde mí tengo su sentido y validez pueden ellos ayudarme en cuanto co-sujetos. Como ego trascendental, yo soy, pues, el sujeto absoluto y el sujeto responsable de *todo* aquello a que doy validez de ser. Al tomar por la reducción trascendental conciencia de mi ego como este ego, tengo una posición por sobre todo ser mundano, por sobre mi propia humanidad y mi vida humana. Justo esta posición absoluta *por sobre* todo lo valedero para mí y por sobre todo lo que en algún momento pueda llegar a valer, con todo su posible contenido, ha de ser necesariamente la posición filosófica, y es la posición que me da la reducción fenomenológica. Nada he perdido de lo que en la ingenuidad estaba para mí ahí, ni en particular de lo que se acreditó para mí como realidad efectiva existente. Más bien, en la actitud absoluta /175/ conozco el mundo mismo, llego a conocerlo ahora por primerísima vez como lo que desde siempre era para mí y como lo que en esencia tenía que ser para mí: como *fenómeno trascendental*. Precisamente con ello he puesto en juego una nueva dimensión de preguntas nunca antes preguntadas a propósito, precisamente, de esta realidad efectiva existente; preguntas cuya respuesta podría por vez primera arrojar luz sobre el ser pleno en su concreción y sobre la verdad plenaria y definitiva *de este mundo*.

¿No es cierto ya de antemano que el mundo, que en la actitud natural tenía por fuerza la vigencia de lo que lisa y llanamente existe, posee su verdad sólo como trascendentalmente relativa, y que el ser lisa y llanamente sólo puede corresponder a *la subjetividad trascendental*? Pero aquí entramos en dudas. Cierto que el mundo que es para mí, del que en todo momento he tenido una representación, acerca del que en todo momento hablaba con sentido, tiene para mí sentido y validez a partir de mis propios rendimientos aperceptivos, de mis rendimientos de conciencia en estas mismas experiencias mías que fluyen y que se enlazan las unas con las otras, así como a partir de los rendimientos de conciencia de otro tipo, por ejemplo del pensamiento. ¿Mas no es todo esto una fantástica ocurrencia: que el mundo mismo exista a partir de que yo lo rindo? Habré por tanto de corregirla: «en mi ego se configura a partir de fuentes propias de la pasividad y actividad trascendentales mi '*representación del mundo*', mi '*imagen del mundo*'; fuera de mí existe, sin embargo, como es natural, *el mundo mismo*».

¿Pero es ésta una buena matización? Este modo de hablar de «fuera» y de «dentro», si tiene algún sentido, ¿lo toma acaso de otro sitio que no sea mi construir sentido y mi comprobarlo? ¿Puedo yo olvidar que la totalidad de todo lo que pueda nunca concebir como existente cae dentro

del dominio universal de conciencia, de la mía, del ego, y por cierto de mi ego, efectivo o posible?

Esta respuesta es forzosa y, sin embargo, insatisfactoria. El reconocimiento de la *relatividad* trascendental de todo ser y, en consecuencia, del entero mundo existente, puede que sea inevitable, pero, planteada de un modo tan formal, es incomprensible por entero. Y seguirá siéndolo si nos embarcamos en argumentaciones hechas desde arriba, que han sido la maldición perpetua de la llamada teoría del conocimiento.

¿Pero no hemos ya descubierto la subjetividad trascendental en concreto /176/ como un campo de experiencia y como un campo que es suelo de los conocimientos a ella referidos? En realidad, ¿se ha despejado con ello verdaderamente el camino para dar solución al nuevo enigma del mundo, al enigma trascendental? A años luz de todos los enigmas mundanos en el sentido habitual, éste no consiste sino en el carácter incomprensible con que la relatividad trascendental nos hace frente en el comienzo, nada más descubrirse la actitud trascendental y el ego trascendental. Pero el comienzo no es ningún final. Y en todo caso es claro qué es lo que tenemos que hacer para transformar ese carácter incomprensible en *comprensibilidad* y así alcanzar un conocimiento del mundo realmente concreto y radicalmente fundado. Nosotros debemos emprender un estudio sistemático de la subjetividad trascendental concreta, y hacerlo desde la pregunta de cómo la subjetividad trascendental lleva en sí el mundo objetivo al sentido y a la validez. Yo como ego debo hacer de mí mismo y de mi esfera íntegra de conciencia, en su estructura esencial y en la arquitectura de los rendimientos de sentido y validez llevados a cabo en la conciencia y por llevarse a cabo en ella, <tema> de ciencia, y en primer término, pues, tema de ciencia de esencia. Como filósofo no quiero de ningún modo permanecer en la vaga empiria trascendental. Procede en primer lugar, por tanto, <captar> la tipología esencial de mis vivencias de conciencia en su temporalidad inmanente o, dicho cartesianamente, la corriente de mis *cogitationes*. Éstas son lo que son como vivencias «intencionales». Cada *cogito* individual, cada enlace de *cogitos* individuales, como enlace en la unidad de un nuevo *cogito*, es *cogito* de su *cogitatum*, y éste *qua cogitatum*, tomado exactamente tal como comparece, es inseparable por esencia del *cogito*. Por supuesto que también hay que perseguir, de otra parte, la conexión de esencia entre las *cogitationes* y las capacidades correspondientes; también el «yo puedo», el «yo hago», en fin, el «yo tengo una capacidad permanente», es un acontecimiento de esencia, y lo es toda capacidad activa, toda capacidad de conciencia del yo para ser o estar activo. También el yo, que en un primer momento se hace visible como un centro vacío, es un rótulo de problemas trascen-

dentales específicos: los relativos a las propiedades-capacidades. /177/ Pero lo primero sí es la investigación de la correlación entre la conciencia como vivencia y lo en ella consciente como tal (el *cogitatum*). No cabe aquí pasar por alto lo decisivo. Pues yo debo como ego dirigir la mirada a la intrincada multiplicidad de los modos subjetivos de conciencia que en cada caso co-pertenecen como tales a *eso uno y lo mismo* que *en ellos* es consciente, al objeto que en ellos es mentado; co-pertenencia en virtud de la *síntesis de identidad* que necesariamente tiene lugar en el tránsito de unos modos a otros. Así ocurre, por ejemplo, con las multiplicidades de modos fenoménicos en que consiste la observación perceptiva de una cosa, y a través de los cuales se hace consciente en la inmanencia *esto uno, esta cosa*. Lo que de manera ingenua nos está dado como algo uno, y eventualmente como unidad que perdura por completo invariada, se torna *hilo conductor trascendental* para el estudio sistemáticamente reflexivo de las multiplicidades de conciencia que por esencia le pertenecen. Y así a propósito de cada ser existente, a propósito de toda realidad individual, y también a propósito del mundo mismo como fenómeno total. Ya esta situación de que aquí rija una legalidad esencial apodíctica de correlación fue un descubrimiento cognoscitivo enteramente nuevo, de alcance inaudito. Pero ello son sólo los comienzos (aunque exijan ya investigaciones descriptivas muy abarcadoras) de un progreso hacia estadios siempre nuevos de investigaciones trascendentales, y éstas siempre pisan suelo en la experiencia concreta y en la descripción y de ambas toman su concreta evidencia apodíctica.

La posibilidad de todas estas investigaciones depende del descubrimiento del método de la investigación correlativa: del método que, partiendo de la objetividad intencional y revelándola en concreto, va cuestionando retrospectivamente. El auténtico análisis de conciencia es, por así decir, hermenéutica de la vida de conciencia, como una vida que siempre mienta ser (identidad), una vida que en sí constituye intencionalmente ser, y que lo hace en las multiplicidades de conciencia que por esencia pertenecen a éste. No es a la naturaleza (como creía Bacon) sino a la conciencia, al ego trascendental, al que hay que apretar las clavijas para que nos revele sus secretos. Que tal problemática y método hayan podido permanecer enteramente ocultos se debe a una peculiaridad de esencia de la propia vida de conciencia. A saber: mientras que el yo está dirigido a una u otra objetividad que le está pre-dada y con la que se ocupa de una u otra manera, como siempre ocurre en la actitud mundana-natural, /178/ la vida que corre y en que se lleva a cabo tal rendimiento de unidad queda esencialmente, por así decir, en el anonimato, queda encubierta. Pero lo encubierto está para ser descubierto; el yo puede por esencia volver su

mirada temática en dirección reflexiva y cuestionar retrospectivamente en sentido intencional y, mediante una explicitación sistemática, hacer visible e inteligible el rendimiento de unidad.

Tras todo lo anterior comprendemos asimismo que el vuelco desde la investigación ingenua del mundo a la auto-investigación del dominio trascendental egológico de conciencia, nada puede significar menos que un apartarse del mundo y el ingreso en una especialidad teórica extraña al mundo y por ello sin interés. Al contrario, se trata del giro que nos posibilita una investigación verdaderamente radical del mundo e incluso más allá, y tal como se muestra, una investigación radicalmente científica del ser absoluto, de lo que existe en el sentido último. Se trata del camino que, tras haberse reconocido el defecto de ingenuidad, es el único posible para fundar las ciencias en la auténtica racionalidad; dicho en concreto, el camino hacia la única filosofía posible radicalmente fundada.

Sin duda que esta tarea de avasalladora grandeza requiere de una metodología extraordinariamente difícil en la ordenación de los niveles abstractos de la esfera trascendental y de las correspondientes problemáticas. Tal metodología es necesaria con el fin de poder ascender, según una ordenación fija del trabajo, de cada estadio de problemas al superior.

Se debe ante todo a esta circunstancia el que en un primer nivel de investigación se haga abstracción del rendimiento trascendental de la empatía. Sólo así se ganan los presupuestos de esencia para entender justo este rendimiento, y para a una con ello superar la más penosa de todas las incomprensiones; en otras palabras, para disolver la apariencia, que en un inicio confunde, de un solipsismo trascendental. Y esto, naturalmente, no por medio de hueras argumentaciones, sino en la concreta explanación intencional.

En el dominio trascendental de conocimiento del ego se muestra con ello una división esencialísima entre lo suyo propio personal, por así decir, y lo ajeno a él. A partir de mí mismo como constituyente de sentido de ser, en el contenido del yo privadamente propio, gano yo los otros (yoes) trascendentales como mis iguales, y gano así la *intersubjetividad trascendental* global, abiertamente infinita; /179/ la gano como la intersubjetividad en cuya vida trascendental mancomunada llega primeramente a constituirse el mundo como *mundo objetivo*, como *mundo idéntico para todos y cada uno*.

Tal es, pues, el camino de la fenomenología trascendental, su camino desde la ingenuidad de la vida cotidiana natural y la filosofía al antiguo estilo, al conocimiento trascendental absoluto de lo que en general existe.

Ha de mantenerse siempre a la vista que esta fenomenología trascendental no hace ninguna otra cosa que interrogar al mundo, y precisamente

al mundo que para nosotros es en todo momento el mundo real (el válido para nosotros, el que se acredita ante nosotros, el único que para nosotros tiene sentido); interrogar intencionalmente por las fuentes de su sentido y validez, en las cuales está encerrado de manera consabida su verdadero sentido de ser. Así, y sólo así, accedemos a todos los problemas pensables acerca del mundo y, por sobre ellos, pero abiertos en sentido trascendental, a todos los problemas acerca del ser, y ya no sólo a los antiguos elevados a su sentido trascendental.

Con que una sola vez se haya comprendido seriamente a qué se aspira aquí y qué se abre aquí como teoría sistemática en el trabajo más concreto y en la evidencia más forzosa, no puede ya quedar la más mínima duda de que sólo cabe *una* filosofía definitiva, sólo *una* forma de ciencia definitiva: la ciencia según el método del origen de la fenomenología trascendental.

Con ello ha quedado implícitamente respondida la cuestión de si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea, y en especial ha quedado respondida la cuestión de si puede asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga.

Pues ya ahora mismo es claro lo siguiente: cualquier teoría del hombre, sea ella empírica o apriórica, presupone el mundo existente, o el mundo existente en posibilidad. La filosofía que parte del ser-ahí del hombre recae por tanto en esa ingenuidad a cuya superación responde –así lo creemos– el sentido entero de la Modernidad. Después de que esta ingenuidad haya quedado por fin al descubierto, después de haberse ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no hay ya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad.

No puedo por menos que considerar esta decisión como definitiva, y que calificar de extravíos también a todas las filosofías que haciéndose llamar fenomenológicas no pueden nunca alcanzar la dimensión auténticamente filosófica.

/180/ Lo mismo vale, por lo demás, para cualquier *objetivismo* comoquiera que se articule, para todo giro de vuelta hacia el objeto en lugar del giro a la subjetividad trascendental. Vale asimismo, pues, para todo *idealismo ontológico* que como el de Scheler vea en mis *Investigaciones lógicas* y en su renovadora justificación del eidos y del conocimiento apriórico u ontológico un salvoconducto para una metafísica ingenua –en lugar de seguir la tendencia interna de las investigaciones constitutivas orientadas hacia el sujeto–. También la vuelta a una metafísica al antiguo estilo resulta, por tanto, en lugar de un progreso, sólo una renuncia ante

la gran e indeclinable tarea del presente, a saber: llevar finalmente a su claridad y verdad el sentido de la filosofía moderna.

Por desgracia sólo puedo tocar de pasada el paralelismo antes citado entre ser humano y ego, entre *psicología de la interioridad* y *fenomenología trascendental*; la primera, entendida como psicología de la subjetividad consciente captada en puridad (psicología de la personalidad, y en la única forma que tiene pleno sentido, de psicología intencional) y según método racional, es decir, eidético.

El desarrollo que de hecho ha tenido la psicología en la Modernidad no ha discurrido como el mero desarrollo de una ciencia positiva especial, sino que hasta el siglo diecinueve discurrió con el sentido de una fundamentación trascendental de la filosofía en general. Incluso después de independizarse de la filosofía conservó ella en amplios círculos esta misma función. Tal entrelazamiento constante de psicología y filosofía en la época del «motivo trascendental» no habría sido posible si no hubiese razones para ello en las cosas mismas. Son las mismas razones que se manifiestan también en los intentos de reforma radical de la psicología, como la introducción de la intencionalidad en la llamada psicología descriptiva (esa psicología de la interioridad de la tradición lockeana), o bien en la orientación de las ciencias del espíritu impulsada por Dilthey hacia una psicología de la personalidad en su existencia histórico-social; intentos éstos que han creado las precondiciones para una nueva y más profunda comprensión del problema específicamente trascendental y para el descubrimiento de un método trascendental con valor de suelo. Pero, también a la inversa, la irrupción del método auténtico de una fenomenología trascendental y la propia existencia de ésta en el seno de la filosofía han reobrado de inmediato en una reforma de la psicología, del auténtico sentido de una psicología de la interioridad. El principal problema que guía a esta última, el de la constitución psicológico-fenomenológica del mundo como /181/ «representación» humana, emerge ahora por vez primera, al igual que lo hace el método de explanación de los horizontes de conciencia como método de los hilos conductores que parten del *cogitatum*, del objeto intencional. Todavía Brentano y su escuela ignoraron por completo todo ello.

Esta notable relación, este paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental, necesita sin duda de una clarificación. Debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental.

También esta clarificación resulta ya posible y ha venido a mostrar lo siguiente: cuando la psicología introspectiva (la antropología en su sentido puramente espiritual), tal como ahora ha devenido posible, accede a la intersubjetividad y cuando se la construye como ciencia *racional* de generalidad y alcance incondicionales (a la manera en que desde un inicio ocurrió con la ciencia racional de la naturaleza), surge entonces de suyo una motivación que fuerza a los psicólogos a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofos trascendentales. Podríamos decirlo también de este modo: si se piensa por completo hasta el final la idea de un conocimiento del mundo que sea positivamente racional, y si se piensa por completo hasta el final su fundamentación última, entonces la ciencia positiva acerca del mundo se transforma de suyo en ciencia trascendental. La ciencia positiva se separa de la filosofía sólo mientras el sujeto cognoscente permanece encallado entre finitudes. Pero éstos son grandes temas para una conferencia.

EL MUNDO DEL PRESENTE VIVO Y LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO CIRCUNDANTE EXTERIOR AL CUERPO (1931)

TRADUCCIÓN DE JESÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA

Presentación

Antonio Zirión Quijano

El texto reproduce el publicado en edición de Alfred Schutz en *Philosophy and Phenomenological Research*. A Quarterly Journal, Vol. VI, N.º 3 (Marzo 1946), con el título «Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt», que es el que aquí hemos conservado en español como título general. Schutz informa en su prefacio editorial que el texto se basa en una transcripción a máquina autorizada del manuscrito original de Edmund Husserl que lleva como signatura «D 12 IV» y que probablemente fue escrito en 1931; también, que el manuscrito consiste en 19 páginas en estenografía, y que se trata propiamente de dos manuscritos reunidos por Husserl en un mismo sobre. El sobre llevaba esta inscripción:

> 1) El presente concreto como unidad de la configuración de las daciones de percepción, el mundo «primero»;
> 2) Constitución de los otros, del cuerpo como primer objeto del mundo circundante exterior al cuerpo[1].

Ambos títulos aparecen en efecto en la información que sobre el manuscrito D 12 IV ofrece el portal de los Archivos Husserl como encabezados de los «dos importantes manuscritos» que lo conforman. Los Archivos dan también, como título de todo el manuscrito D 12 y no sólo de D 12 IV, este otro: «Pasividad asociativa del yo y actividad del yo en el nivel ínfimo; cinestesias en la función práctica y no práctica»[2].

En la edición de Schutz, el texto bajo el título común ya dado se divide en dos partes: la primera va de la página 323 a la página 337; la segunda parte comienza, tras una línea divisoria, en esta misma página y termina en

1. En su idioma original: «1) Die konkrete Gegenwart als Einheit der Konfiguration der Wahrnehmunggegebenheiten, die 'erste' Welt;
2) Konstitution der Anderen, des Leibes als erstes Objekt der ausserleiblichen Umwelt».
2. «Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe; Kinästhese in der praktischen und nicht-praktischen Funktion».

la 343. Esta segunda parte no lleva ningún encabezado propio. Ahora bien, mientras que la primera de estas dos partes se ha mantenido inédita dentro de la serie *Husserliana*, la segunda fue publicada en el tomo XV, como Texto 16, y lleva un título puesto por el editor de este volumen, Iso Kern, que aquí conservamos como su encabezado propio: «La apercepción de la corporeidad espacial de mi cuerpo como un presupuesto para la empatía»[3]. El mismo Kern pone bajo este encabezado la acotación «probablemente de agosto o septiembre de 1931», y en una nota al pie al comienzo del texto da noticia de la previa publicación de este texto por parte de Alfred Schutz. Es razonable suponer que la primera parte del título global de Schutz, o sea, «El mundo del presente vivo», corresponde a la primera parte del texto, y que la segunda corresponde precisamente a la segunda parte del texto: «La constitución del mundo circundante extracorporal».

En la tabla que se da en *Hua* XV (pp. 740-741) relativa a la paginación de los manuscritos de donde se toman las diferentes partes del texto publicado, el Texto 16 corresponde a las páginas 69-73 del manuscrito D 12.

En esta edición no reproducimos cabalmente la de Schutz, ya que para la traducción de la segunda parte seguimos, además del título, como ya está dicho, el texto tal como aparece en el volumen XV de *Husserliana*. En la primera parte, en cambio, sí hemos decidido conservar las múltiples inserciones que hace Schutz entre corchetes con vistas a una mejor comprensión del texto, pues pensamos que este objetivo se logra en la gran mayoria de los casos, a pesar de que Schutz reconoce que sus adiciones «tienen con frecuencia el carácter de conjeturas filológicas» y que están «naturalmente expuestas a la crítica». Lo que no ha sido posible conseguir en todos estos casos en esta versión castellana, debido a las modificaciones de sintaxis y de diversa índole que la traducción requiere, es que el texto de Husserl pueda reconocerse con sólo omitir en la lectura estas inserciones en corchetes. Este primero de los textos, por lo demás, no lleva ninguna indicación de su paginación original en la revista en que apareció.

Por su fecha, el texto es sólo un poco posterior a la publicación de la traducción francesa de *Meditaciones cartesianas*. En 1929 Husserl había impartido en París una serie de cuatro conferencias (*Las conferencias de París*) como una introducción a la fenomenología trascendental en su forma más madura, basadas en unas conferencias impartidas en Amsterdam en 1928 en que se contraponen la fenomenología trascendental y la psicología. A la vez que preparaba una edición alemana de las con-

3. *Husserliana* XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* (ed. de Iso Kern), Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 259-266. El título original del texto es «Die Apperzeption der Raumkörperlichkeit meines Leibes als eine Voraussetzung für die Einfühlung».

ferencias parisinas, la cual habría de incluir sustanciales ampliaciones (al menos dos meditaciones nuevas), se proponía redactar una «gran obra sistemática» que habría de ser la coronación de sus esfuerzos filosóficos y la presentación definitiva de la filosofía surgida de la fenomenología trascendental. También había hecho, entre tanto, un estudio detenido de dos obras de Heidegger, *Sein und Zeit* y *Kant und das Problem der Metaphysik*, tras escuchar el 24 de julio de 1929 la lección inaugural de Heidegger en la Universidad de Friburgo, «Qué es metafísica», la cual había despertado sus sospechas respecto de la compatibilidad con su fenomenología trascendental de los desarrollos de aquel a quien él mismo había recomendado como su sucesor en la cátedra. De este estudio y de la pausa que lo llevó a hacer en aquellos trabajos para tomar posición con respecto a los que ahora consideraba sus «antípodas», Scheler y Heidegger, fue producto la Conferencia impartida en Berlín en junio de 1931 cuya traducción está incluida en este volumen justo como Texto 13. Por su parte, la inacabable labor de reelaborar, primero, las Conferencias de París, y de preparar, después, una versión alemana de las *Meditaciones cartesianas*, versión que nunca vio la luz en vida de Husserl, labor que por momentos dejaba Husserl en manos de Eugen Fink y por momentos retomaba en las suyas propias, dio numerosos frutos, entre los cuales hay que contar, desde luego, la redacción por parte de Fink de la ahora conocida como VI Meditación cartesiana, publicada en *Husserliana Dokumente* II, y, de la mano de Husserl, una nutrida serie de manuscritos de investigación que pretendían desarrollar, subsanar o reforzar temáticas determinadas de la obra. Este es el caso de los dos manuscritos que Schutz publicó reunidos.

Iso Kern, el editor del tomo XV de *Husserliana* en el que se publica el segundo de estos manuscritos, afirma que estas investigaciones (se está refiriendo concretamente a los textos numerados como 15, 16, 17 y 18 en el volumen) «cierran huecos de las *Meditaciones cartesianas*, en las cuales se había omitido el problema de la semejanza del cuerpo somático propio y el ajeno, la cual ha de posibilitar la transmisión asociativa en la percepción del otro»[4]. Esto se aplica, claro, al segundo de los textos, único publicado en *Hua* XV. Considerados unitariamente, su tema es el de las más básicas estructuras constitutivas de la experiencia perceptiva del mundo, desde el nivel de la constitución espacial y temporal de los fantasmas –en sentido técnico, entendidos como estrato de sentido previo al de la cosa en la causalidad, como «cosa» aún no física y compuesta sólo de cualidades sensibles, por así decir– y el de la constitución del presente perceptual

4. Kern, Introducción del editor, pp. lvi-lvii.

del mundo a partir del presente vivo de la subjetividad de conciencia, hasta llegar al momento de la constitución del propio cuerpo como una cosa exterior como las otras, justo como requisito para la constitución del cuerpo del otro, primero también como cosa-cuerpo y luego como cuerpo igual a mi cuerpo, pero como cuerpo de otro.

El lector apreciará entonces, en cualquier caso, la diferente índole de un texto como el presente con respecto al texto casi contemporáneo –sólo unos meses anterior– de la recién mencionada Conferencia de Berlín. Si aquí, dirigido a un amplio público, afronta ciertas cuestiones de principio relacionadas con la fenomenología y con la significación filosófica de su carácter trascendental, en estos manuscritos se enfrenta directamente, en conjunto, con algunas de las múltiples sutilezas de ese gran tema que es la constitución subjetiva-trascendental del mundo, justo el tema cuyo análisis y descripción minuciosas podrán hacer de esa misma fenomenología la demostración en los hechos, en la práctica, de la posición filosófica –llamada o mal llamada «idealismo trascendental»– que ella misma encarna.

La escritura de estos textos es, en efecto, la propia de los manuscritos de investigación de Husserl. Acerca de ella, Schutz hace en su nota editorial serias advertencias al lector. Estos manuscritos, dice, «no están trabajados ni desde el punto de vista del estilo ni desde el punto de vista del pensamiento. Manifiestan todos los méritos y todas las desventajas de un primer registro de una gran inspiración. Por un lado, reflejan el éxtasis, el descubrimiento, la frescura y la originalidad de una primera mirada en ámbitos hasta entonces desconocidos, el arrobamiento del espíritu creativo al cual se le revela una verdad de nuevo tipo, la sobreabundancia de ideas y las aventuras de atrapar el pensamiento en transición. Por otro lado, el pensamiento no está aún organizado; los problemas se entremezclan; ideas más o menos relevantes están lado a lado en el mismo nivel; hay paradojas y contradicciones, repeticiones y nuevos comienzos; el lenguaje es aforístico y oscuro (...). Estos manuscritos de Husserl no deben ser considerados ensayos, ni siquiera como borradores toscos de obras futuras, sino más bien como un diario filosófico, un álbum de recortes de su pensamiento»[5].

5. Schutz escribe estas palabras en su Prefacio editorial para otro manuscrito de Husserl de la misma índole publicado en la misma revista: «Notizen zur Raumkonstitution» (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, N.º 1 [septiembre 1940] 21-37ss; y Vol. I, N.º 2 [diciembre 1940] 217-226; lo citado en p. 21); pero él mismo remite explícitamente a ellas en el Prefacio al texto publicado en 1946 «por lo que toca a la génesis de los manuscritos de Husserl y los problemas que surgen de ahí para la edición». También escribe sobre la naturaleza de estos manuscritos de investigación Walter Biemel en la introducción de su edición de *La crisis*... Escribe Biemel (pp. XV-XVI): «La marcha de pensamiento es a veces a saltos. Husserl anuncia un problema, en la preparación para la elaboración del planteamiento se deja arrastrar sin embargo por un problema latente, que ahora pasa a ser punto central; luego de

Entre los textos de este volumen, los dos fragmentos aquí reunidos comparten esta condición de manuscritos de investigación sólo con el Texto 16 (las «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», que también fueron publicadas inicialmente en versión inglesa, en una publicación en los Estados Unidos), y a mayor distancia, con el famoso texto sobre el origen de la geometría que aquí publicamos como Texto 18. Aunque la publicación de determinados volúmenes de *Husserliana*, en los que se han dado a conocer una cantidad cada vez mayor de los manuscritos de investigación, haya ya podido familiarizar al lector con esta clase de escritos husserlianos, éstos serán siempre, como lo afirma Schutz en otra parte de su nota, «una fuente de emoción y de interés», pues se trata de ver en pleno ejercicio al pensamiento filosófico, al trabajo fenomenológico mismo, a una potentísima inteligencia dedicada exclusivamente a poner en palabras el dictado de la mirada sobre las cosas –las cosas de la correlación intencional y de la constitución trascendental de la realidad[6].

Vale la pena señalar que se usa aquí el par de adjetivos «corporal» y «corpóreo» como traduccion del par alemán *leiblich* y *körperlich*, en ese orden. El primero corresponde al cuerpo en el sentido de *Leib*; el segundo al cuerpo en el sentido de *Körper*.

nuevo da él grandes resúmenes que sólo tienen el fin de hacerse presente lo ya pensado. Si llega en algún planteamiento a paralizarse, ocurre a menudo que lo retoma de nuevo una y otra vez, se repite, mejora; critica lo escrito o simplemente lo desecha».

6. Schutz prosigue: «No estamos presentando una obra acabada de Husserl, sino un fragmento de una obra en marcha –'quasi una fantasia'– para usar las palabras de Beethoven. Pero, ¿dónde está el amigo de la música que no se deleitara con tener un registro verdadero de una improvisación de Beethoven, tocada por él, informalmente, en la intimidad de su taller?».

EL MUNDO DEL PRESENTE VIVO Y LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO CIRCUNDANTE EXTERIOR AL CUERPO

EL MUNDO DEL PRESENTE VIVO

¿Tomé ya en consideración todo lo que eventualmente es importante para nuestra pregunta? Toda «cosa lejana» en perspectiva indica [una] cosa que existe, indica el sistema entero de las perspectivas que tiene su esfera óptima en la cercanía de la cosa, como esfera de perspectivas de la cosa de cerca; y esta indicación no es una indicación aislada para las perspectivas singulares próximas y lejanas, ni para las cosas singulares que se acreditan de manera realmente óptima, cosas cuya realidad podemos acreditar prácticamente de manera plena al acercarlas a nosotros.

El entero presente del mundo que aparece [como] real es [más bien] una totalidad de las perspectivas para mí. No sólo toda cosa singular es unidad en el cambio de su perspectivación, sino que todo par, todo grupo de cosas que existen simultáneamente en el presente se ofrecen a una en perspectiva. Todo el campo perceptivo cósico es, en tanto multiplicidad constituida de cosas que aparecen en perspectiva, una unidad armónica de perspectividad. *Un* estilo perspectivístico impera, y no deja de imperar con la mudanza del campo perceptivo cuando hacen entrada apariciones perceptivas de cosas que hace un momento no estaban en el campo, o bien con la salida de las que justamente estaban. Y no impera meramente en cada presente momentáneo, sino en el presente concreto y él mismo fluyente en su síntesis continua, la cual también afecta a las coexistencias y sucesiones perspectívicas en la manera como transitan unas a otras y, al transitar, se ajustan en conjunto unas con otras.

Este estilo está siempre predelineado y se conserva, confirmándose siempre armónicamente, en tal forma que hacen entrada apariciones singulares que interrumpen este estilo, sea [que] transcurran en desacuerdo «de modo contrario al estilo» (al no dejar que de manera normal cosas lejanas transiten a cosas cercanas, y a la inversa), sea que no transcurran en el estilo de la totalidad conforme a lo esperado. [Si tales apariciones hacen entrada,] entonces surge la duda, la rectificación y la apariencia.

[Lo que hasta aquí se describió,] no es todo el estilo del aparecer, el estilo concreto en el que el mundo es experimentado concordantemente como existente por mí, el percibiente, [el que] experimenta originariamente el presente vivo. Pues con ello no se ha dicho nada acerca de cualidades. También habría que poner de relieve de manera más exacta que el estilo concreto total, en su estratificación, constituye constantemente [también] una capa de cosas en su mayoría «inalteradas» y tiene, conforme a ello, una capa nuclear de la primera normalidad, y a ella pertenece [la capa de las cosas en] «reposo sin alteración cualitativa», las cuales sólo «después» se destacan ([a saber, las capas] de los diferentes cuerpos que «permanecen fijos» [que destacan] a través del cambio cualitativo en cuanto asociación continuamente unitaria y [en] plena igualdad cualitativa). El cuerpo fijo es el cuerpo normal, [pues también] la deformación del cuerpo puede en cada fase transitar a fijeza. De igual modo [el cuerpo inalterado puede ser considerado como cuerpo normal] para la transformación cualitativa. A esto [se agrega que] el estilo causal [mismo constituyente de la aparición de las cosas ha de aprehenderse] como [un] nivel fundado; [es decir,] ha de considerarse aún [que es] el estilo causal el que se funda en este estilo de aparición [descrito hasta aquí]. El nivel inferior constituyó los «fantasmas». Tan sólo a través del estilo regular fundado, [el estilo que está fundado] en el comportamiento habitual de los fantasmas bajo circunstancias fantasmales*, surge una cosa constituida.

La causalidad, la totalidad del estilo, tiene una forma de totalidad que atraviesa la «inalteración» y la «alteración» de las perspectivas (en cuanto [perspectivas] meramente espaciales) (no una alteración e inalteración de las cosas y no como [una alteración e inalteración de las] [perspectivas] percibidas en la temporalidad de las cosas, sino como [una] forma [tal que es] experimentada [en la] temporalidad de la vida inmanente).

El estilo de variación en su «reposo» ([en su] invariación momentánea) y «movimiento», está inseparablemente referido a mi capacidad de reposar o de moverme; y según esto puede a veces (de modo inmanentemente temporal) variarse «por sí mismo». [Ha de distinguirse entonces: por un lado, la] variación de las apariciones en el sistema de las aparicio-

* «Fantasma» y todos sus derivados traducen en este texto el término alemán *Phantom* (y los suyos), el cual no genera con tanta facilidad como el vocablo español las asociaciones propias de la ficción y del género del terror. «Fantasma» es toda configuración sensible que se ofrece extendida en el espacio y en el tiempo y que no acoge determinaciones causales. El arco iris como puro espectáculo, una pirámide roja y áspera que se observa por el estereoscopio, pero también el cielo azul, son algunos ejemplos de Husserl en *Ideas* II; pero el fantasma es principalmente un estrato en la constitución de la cosa material real. Tal como se examina en el presente texto, toda cosa de la experiencia se constituye como una unidad de propiedades sensibles, estables o cambiantes, que, con posterioridad, según el orden de la constitución intencional, gana determinaciones materiales como unidad causal (N. de los EE.).

nes (de las exhibiciones subjetivas hasta las causalidades que se exhiben) y del íntegro sistema de las apariciones *«por sí mismo»*, incluyendo el no-variarse-«por sí mismo»; y por el otro lado, la variación desde mí, desde mi hacer, iniciada por mi hacer cinestésico. Pero siempre es un hacer y un hacer en un sistema del *poder*-hacer. Desde el punto de vista de las apariciones de la espacialidad, una capacidad de este tipo [está] referida a las autovariaciones, es decir, a que yo pudiera, por decirlo de una manera general, compensar toda autovariación –en mi esfera familiar más próxima–, y que pudiera compensarla de manera más o menos perfecta. De esta manera, el estilo de variación total, incluido todo estilo singular concordante de variación de las apariciones de cosas en el modo del «por sí mismo», puede por su lado ser transformado por mi capacidad referida a él. Y de esta forma, este estilo íntegro, confiado a sí mismo al modo del yo, o influido en libertad por el yo, es de tal condición que, manteniendo su concordancia, puede experimentar como uno y lo mismo todo lo singular que en él aparece (y que aparece en apariciones que cambian continua y concordantemente); y según el caso, como alterado o no alterado «objetivamente» de determinada manera, [como] manteniendo el lugar y la extensión espacial o moviéndose, [como] deformándose, cambiando cualitativamente o no cambiando.

A este estilo universal de la experiencia del mundo en la forma de experiencia «presente vivo» le es inherente el que en cada caso ya tenga, o pueda tener a su disposición (si no entran en juego impedimentos contingentes), una lejanía remota, un difuminarse de las cosas de experiencia por sí mismas o por mí, una lejanía que las conduce constantemente al límite cero, de manera tal que todas las diferencias de figura, todas las diferencias cualitativas, todo interno destacarse de partes, sencillamente desaparecen, y [que] así, en la constante identificación de la misma cosa, aparece finalmente la misma cosa como un «punto». Del mismo modo, a la inversa, un punto lejano en lontananza remota puede transitar, por sí mismo o por mí, aunque esto no siempre está en nuestra capacidad fáctica, a una continuidad de cosa lejana, en la que se muestre cada vez más diferenciada [como cosa lejana]. También la más remota lejanía, como el cielo azul o como un lejano fondo monótono, puede estar articulada de tal manera que lo diferenciado, al difuminarse, se funde con su fondo, perdiendo su contraste.

También esto pertenece al estilo perspectivístico de la aparición. En el cambio que según estilo le es propio, indica posibilidades de resolverse en apariciones que serían, en tanto apariciones que se ajustan de manera concordante al estilo universal de aparición, experiencias de objetos mundanos –sin que se suscite la cuestión de «si realmente puedo o no ir

hasta allá»–; indica (también podemos decir: induce) el mundo en cuanto [mundo] que por este estilo tiene su sentido de ser, en cuanto [mundo que] aparece sin cesar con un círculo de lejanía (círculo de horizonte) co-dado, o –si acaso estoy en una habitación, en una caverna, y no estoy atado– un círculo de lejanía que ha de instaurarse de modo fáctico, y además [articulado] según proximidad y lejanía.

Con ello, este círculo aparece de tal manera que está co-mentada la posibilidad de que, desde la más remota lejanía, que por lo mismo se llama todavía lejanía, pudieran acercarse por sí mismos objetos, tal como sucede con mucha frecuencia; que comience a destacarse en el aparecer un punto del horizonte, que se transforme en una aparición a lo lejos y en una continuidad de aparición, naciendo [así] el sentido de ser «cosa que se acerca»; y, correlativamente, [está co-mentada] la posibilidad de que, en mi ir hacia allá, hacia la lejanía, en una dirección de orientación cualquiera, el horizonte de lejanía, por mucho que pueda permanecer de momento imperceptible, se resuelva, al menos parcialmente, en un horizonte de aparición de cosas.

Estas posibilidades están «predelineadas» por la experiencia; son posibilidades que encierran en sí vigencias de ser; no son meras posibilidades imaginarias. Son precisamente posibilidades inductivas, en favor de las cuales también algo habla a su estilo el presente vivo desde la más temprana experiencia, en su curso íntegro, aun cuando ninguna certidumbre de ser determinada esté motivada ni en el detalle ni en el conjunto.

El estilo de las perspectivas, entre ellas las perspectivas espaciales, y luego las perspectivas cualitativas, ya está constituido en la espacio-temporalidad, que es sin duda la forma de las realidades, y de las realidades tal como ellas son en sí. Ya tenemos aquí la diferencia entre «tiempo inmanente», «tiempo de los cursos de perspectivas» y «tiempo fantasma de las unidades que aparecen en perspectiva».

¿Pero hasta dónde llega esto? Aquí ha de preguntarse primeramente por la inmanencia. ¿No tenemos las pausas del sueño? ¿Qué las hace pausas de un tiempo único, que liga las corrientes interrumpidas de apariciones perspectivísticas? Tenemos aquí, puede decirse, la prototemporalización oculta, que se temporaliza [o: se muestra (?)] en su lejanía en los recuerdos. ¿Pero qué ocurre con los fantasmas? Los campos perceptivos fantasmas ¿no serían campos temporales separados y sólo unidos por el tiempo inmanente? ¿No estarían todavía indiferenciados el tiempo inmanente y el tiempo fantasma, aunque ya estuvieran separados el fantasma como unidad de apariciones posiblemente constituida y éstas mismas? ¿Cómo sería con el espacio? La coexistencia estaría constituida fantasmalmente, diferenciada de la [coexistencia] que rige en las perspectivas.

Todo fantasma ya tiene en sí espacialidad, ya tiene algo en coexistencia. [tiene] lo que ahora es, pero que no está ahora dado junto perceptivamente. Los fantasmas pueden moverse por sí mismos o desde y por mí, también unos con otros, y muchos como unidad pueden moverse en el espacio como forma.

¿Pero hasta dónde puedo mantener [la] unidad de un fantasma? Naturalmente, [puedo hacerlo] mediante la percepción y mediante una rememoración que se extiende en el interior de una esfera de percepción en progresión continua; por consiguiente, por decirlo así, en un presente dilatado a discreción. Mas ¿qué pasa con las pausas, con las interrupciones, en las que por cierto puede seguir pasando tiempo inmanente, pero no [la] unidad de la percepción fantasma?

Mas no tenemos necesidad de tocar el problema del «sueño», de la «pérdida del conocimiento». Le precede el modo del presente fantasma vivo y fluyente, [el problema] de que en él entran y vuelven a salir fantasmas, luego puedan entrar de nuevo, etc. ¿Pero *existen* los fantasmas todavía después de «salir», como la palabra lo indica?, ¿y tiene todavía algún sentido [decir] que el fantasma que entra de nuevo es «el mismo» que estaba antes?

En cierta medida tengo la capacidad de contemplar de nuevo el fantasma perdido. En el transitar continuamente percipiente desde mi campo actual que dura (en el cambio de las perspectivas) como fantasmas persistentes percibidos, a un [campo] ampliado por nuevos fantasmas, y en la capacidad de volver a discreción al campo anterior con los fantasmas anteriores –en lo cual, en la transición de fase a fase, sirve de mediador un núcleo de fantasmas persistentemente percibidos–, identifico sin más los nuevos [fantasmas] percibidos con los fantasmas iguales antes percibidos –es decir. con los que recuerdo como situados en el campo anterior. Este transitar tiene el carácter de una percepción global continuada, y en esto [se] funda también una unidad de la experiencia global de un «mundo fantasma», el cual estaba para mí perceptivamente ahí de manera continua, aunque de él yo propiamente sólo percibo y percibía, en el presente respectivo, un corte. Aquí se adquiere un estilo de percepción del tipo de que, a todo presente perceptual, pertenece un horizonte de objetos potencialmente perceptibles y co-existentes, co-presentes, eventualmente conocidos, pero también desconocidos. Toda manera de poner en juego mis cinestesias trae a la percepción lo que ya antes hubiera podido ser percibido, etc.

¿Pero no es esto correcto solamente para una esfera normal de fantasmas que persisten sin alteración (en reposo y sin transformación cualitativa) en la continuidad de la experiencia? Y [cuando en estas investigaciones me ocupaba sólo] con los fantasmas ([o sea, con] las unidades a partir

de perspectivas), ¿no tomé en consideración sólo la naturaleza corpórea en la percepción, y, en verdad, según el [punto de vista] de lo que tiene que decirse cuando nos restringimos a los modos de aparecer en perspectiva de la naturaleza (y por ende, abstractamente), de lo que propiamente tiene que decirse de ella conforme a la percepción, o sea, puramente desde un presente sensible, intuitivo? En suma, dicho de otra manera: he experimentado el mundo como naturaleza pura primordialmente reducida, [como] orientada en torno a mi cuerpo operativo (el [cuerpo] mismo también primordialmente reducido) y, en el cambio de las orientaciones, lo he experimentado como idéntico dentro de la continuidad sin quiebra de mi experiencia viva, [a saber], como persistente en el cambio de las perspectivas, [como persistente en un] cambio que, transcurriendo por sí, también soy capaz de dirigir yo desde mí.

Los problemas ulteriores [que resultan] tienen que ser naturalmente [aquellos que tienen por objeto] las síntesis de este mundo primordial con los mundos de los otros que son para mí, y [por otro lado] el problema de las «pausas», del sueño y también de la muerte.

Pero ahora, ¿cómo vamos más allá del caso normal del reposo, de la inalteración, y cómo [llegamos] a la forma espacial ya constituida como forma de fantasmas inalterables, indefinidamente abierta en virtud del horizonte sin cesar predelineado de posibles coexistencias de fantasmas? No plantea ninguna dificultad la unificación constitutiva de una transición del fantasma inalterado al mismo [fantasma] alterado de tal o cual manera y que ahora de nuevo persiste inalterado; una transición que tarde o temprano puede conducir a la inalteración y terminar en ella. No plantea ninguna dificultad la disponibilidad de la multiplicidad de formas de modificación concebidas como continuos de fases, a cada una de las cuales le corresponde una inalteración que le es inherente de una manera determinada (construcción a partir de diferenciales). De esta manera se experimentará reposo y movimiento, [y este último] en diferentes configuraciones de movimiento en el espacio, en las formas de [movimiento] uniforme e irregular, etc., y así para los diferentes modos y direcciones cualitativas de las alteraciones.

[Pero] todo esto no es tan simple en relación a los diferentes «sentidos», etc. Si se lleva a cabo la aclaración necesaria, entonces comprendemos el estrato abstracto: fantasma en alteración o inalteración, persistiendo ante todo como el mismo mientras continúe sin fractura la percepción de este fantasma (y de un grupo cualquiera de fantasmas) y el entrar y salir de los fantasmas en el campo de percepción transcurra según un cierto estilo. Si veo oscilar un péndulo y al desviar la vista a cualquier otra parte y luego volver a mirar de nuevo, veo el mismo reloj y su mismo

entorno en reposo, entonces «experimento» que el péndulo se movió regularmente durante los intervalos de tiempo en que no lo he visto, aunque sea posible pensar que en el ínterin se hubiera movido de otra manera. Yo sé también que el movimiento podría convertirse en reposo, la alteración en inalteración, y [ello] de muy diferentes maneras. Pero si experimento un reposo prolongado, entonces espero continuamente reposo mientras nada hable por anticipado a favor del movimiento, como [ocurre] cuando he podido experimentar ya el reposo de este objeto o de esta especie de objeto como un proceso parcial dentro de un intercambio periódico de reposo y movimiento; y así también para series cualesquiera, series típicas de cualesquiera procesos de alteración.

En sus modos de alteración (incluido el caso límite [del] reposo), todo fantasma predelinea en sí [su] persistir futuro y [su] futura alteración y, hasta cierto punto, también el modo de alteración [mismo]; pero [la predelineación ocurre] de tal manera que siempre está abierta la posibilidad de que suceda de otra manera, y, por cierto, no solamente como [una] posibilidad de la fantasía, sino que el comienzo y el cese tienen lugar rompiendo tales anticipaciones, y [esto] co-pertenece, como una cosa habitual, al estilo de esta experiencia de fantasmas.

No opera en ello lo meramente singular, sino los campos en integridad; pero luego entran [en consideración], en el espacio ya constituido, en el espacio tacto-visual, las cualidades, y luego [surge como problema ulterior] la constitución del espacio como espacio vacío de cosas, pero recorrido por radiaciones, el [espacio como] objeto sonoro, la irradiación del sonido en el espacio; el calor en el objeto, la irradiación de calor, y la manera como se experimentan irradiaciones sin objeto irradiante; [la manera como] este experimentar, que no está dirigido directamente al objeto espacial, indica su objeto y [lo indica] en la perspectiva que le es propia -calor de la estufa, matizándose en perspectivas en la cambiante irradiación por los distintos sitios espaciales en donde está mi cuerpo. Lo que, experimentado bajo circunstancias cinestésicas iguales, hace disponible en conjunto algo igual, constituye en conjunto lo mismo como unidad de matizaciones.

[La] constitución del mundo fantasma [sucede] en la percepción en movimiento, que fluye sin interrupción, confirmando, verificando continuamente el rendimiento constitutivo que ya reside en su sentido. Es propiamente constitución continua. La espacio-temporalidad es ya forma, forma para *res extensa*.

[Si echamos una mirada al curso de la investigación hasta este punto, encontramos lo siguiente:] Reposo y movimiento, alteración e inalteración, ya están en cierto sentido presentes [en el mundo fantasma consti-

tuido], a saber, a través de lo que nuestra interpretación aclaratoria ha mostrado, ha aclarado según un determinado sentido.

Y, sin embargo, no hemos [dado] cuenta alguna de lo que hace de [los] fantasmas objetos reales, de lo que hace de ellos objetos que persisten en alteraciones e inalteraciones objetivamente-reales y que son en sí en cuanto persisten de esta manera.

[Hasta aquí] sólo hemos dado cuenta propiamente de la constitución de unidades a partir de aquellas variaciones subjetivas cinestésico-asociativas que transcurren en el presente vivo y [que sólo por ello] tienen como resultado [aquellas] unidades que están disponibles cinestésicamente de manera inmediata, que están constituidas en las [perspectivas de sus] matizaciones, en singular y como campos enteros de percepción con el entrar y salir [de singulares], pero [siempre en la manera] de unidades de las que tenemos conciencia constante como inmediatamente disponibles, como presuntamente permanentes. Estas unidades ya son [en virtud de su modo de constitución] unidades de alteración e inalteración. En el reposo, la cosa –el fantasma, como decimos– está dada por un lado, y cada lado de la variación de lados que está precisamente en curso [está disponible y con ello] lleva sin cesar consigo el horizonte anticipador del lado opuesto, [es decir,] el [lado opuesto] anticipado en el estilo de la inalteración. Si el fantasma [dado por un lado] está en curso de alteración, entonces está [también] anticipada la alteración para lo oculto a la visión. Desde luego, nunca está excluido [que] lo anticipado, en cuanto propiamente no experimentado pero puesto como co-presente, se muestre al producirse la experiencia como movimiento o alteración, en caso de que [hubiera sido anticipado] como reposo, e inversamente, que lo haga como inalteración y reposo [en caso de que] hubiera sido anticipado [como] movimiento y alteración. Pero de todas maneras yo me puedo convencer, por lo menos en alguna medida, de si por ejemplo el reverso ha quedado inmóvil en sus partes o de si el cuerpo se ha deformado ahí un poco, o se ha alterado cualitativamente, y puedo procurarme, dando repetidas vueltas alrededor de él, una certidumbre que se fortalece continuamente. Y así [también] para el cambio –pero [todo ello] siempre sólo en el presente primigeniamente vivo y fluyente y en el presente espacio-temporal constituido en él y poblado de objetos. Naturalmente lo mismo vale para todo presente pasado y también para todo presente venidero.

¿Pero es suficiente esta totalidad para hacer justicia a la estructura constitutiva de la experiencia del mundo que existe para mí, o sea, [para] hacer justicia al sentido del mundo uno y el mismo que se prolonga a través de los tiempos, [al sentido] que él tiene para mí en esta vida de experiencia? ¿Cómo es que en el avance fluyente de mi vida de experiencia puede llegar

a serle propio este sentido? ¿Qué estructura universal tiene este sentido? ¿Y qué sedimentos del sentido de la experiencia remiten a aquel mundo dentro de cada presente vivo? ¿Cómo se comporta la estructura específica de la experiencia viva presente, en la que se funda este sentido, y qué aspecto tiene [la] verificación que tiene lugar en ella?

[Seguramente ocurre que] la rememoración, compareciendo en el interior del presente vivo y [habiendo] contribuido a su composición, me reproduce mi vida anterior, mi presente vivo anterior, y de esta manera reproduce el mundo experimentado en él como presente espacio-temporal. ¿Pero en qué medida este mundo es experimentado sin más como el mismo que yo experimento todavía ahora, siendo así que el círculo de cosas que experimento ahora, mi mundo circundante presente, es en general otro que el que antes fue presente actual? En el presente vivo tengo el cambio de fases, [de] trechos del presente, en los que [por un lado] llegan a la experiencia cosas que todavía no estaban ahí, y en que[, por otro lado,] desaparecen cosas de la experiencia efectiva que, sin embargo, sí se conciben como habiendo estado ya ahí, es decir, como [cosas] que siguen durando después de su desaparición. Esto descansa [en que nos es posible] volver a encontrar siempre de nuevo, a discreción y a voluntad, lo desaparecido de la experiencia corriente, poder experimentarlo de nuevo, y en las apercepciones [fundadas en esta posibilidad]. Esto parece fácil de comprender. Y también esto: que en la transición de un presente unitario en flujo, a un [presente] próximo que ya se ha vuelto reproductivo respecto de las cosas que él ofrecía y que mi presente de ahora no ofrece, yo diga en efecto: «Sólo que ahora no veo las cosas, ellas están todavía ahí y con el proceder adecuado puedo también verlas de nuevo»; y del mismo modo, [que pueda decir]: «Lo que ahora es experimentado como novedad, ya entonces lo habría podido experimentar si precisamente entonces hubiera puesto en juego mis cinestesias de manera adecuada».

Pero [incluso] en esta esfera más estrecha, ¿es esto una cosa tan simple? ¿Esta [explicación] no presupone estructuralmente algo para que pueda llegar a tales experiencias de la identidad que descansan sobre el «poder-siempre-de nuevo»? ¿Y qué pasa [en primer lugar] en el caso de mundos circundantes de presente de lejana data? Las ciudades, los campos, las montañas, etc., que llegué a conocer hace mucho tiempo, tal vez en viajes, todavía existen, aunque ahora yo esté aquí, en casa. Yo puedo en efecto visitarlos de nuevo, puedo volver a ver los lugares de mi infancia –¿pero cómo puedo decirlo? ¿Cómo lo visto de nuevo es experimentado por mí como lo mismo?, ¿cómo es experimentable como lo mismo? De hecho reconozco de nuevo, y al hacerlo experimento usualmente que lo mismo ha cambiado en mayor o en menor medida, eventualmente de ma-

nera total, que muchas cosas han desaparecido por completo, que la casa familiar ya no está ahí y que en lugar de ella hay otra, y cosas semejantes. ¿Pero cómo es que podemos decir todo esto? ¿A partir de qué experiencias llega a ser posible? Yo digo: «lo mismo», y no: «igual»; «lo mismo, sólo que cambiado». A algo igual del presente y de la rememoración lo llamo lo mismo; pero también [llamo] uno-y-lo-mismo, bajo el título «cambiado», a algo diferente, a algo «de aspecto enteramente distinto». Distingo, y justo experimentando, lo igual y lo mismo, lo idéntico. Ciertamente, no siempre puedo distinguir, no siempre puedo estar cierto de la presunta identidad. Y sin embargo digo: «el mismo mundo» –y [lo] digo también en tales incertidumbres indecisas y fácticamente indecidibles por mí, sólo [que] dudo si eso es idéntico o igual; o dudo si es lo mismo bajo un cambio más severo o si es otro; en todo caso –y esto está también en la base de tales dudas–, la cosa de la que yo me acuerdo no ha sido solamente algo que apareciera subjetivamente durante mi experiencia de entonces y que se verificara en ella [sólo] subjetivamente [y] por momentos. Mientras era objetiva, era [experimentada] como [cosa] que sigue durando, eventualmente como alterándose en el modo del desintegrarse (lo que sólo es también un modo del seguir durando en forma de pedazos desintegrados, a los que les puede pasar de nuevo algo similar). – Quizás esta concepción que domina nuestra vida ([al menos] en ese sentido estricto, [a saber,] como concepción de una naturaleza absolutamente persistente) es un producto artificial ya mediato de la ciencia. Quizás de momento haya que dejar abierto un desaparecer real, un volverse nada –sobre todo [cuando] consideramos abstractivamente al mundo en su primordialidad y no hacemos ningún uso constitutivo del rendimiento de la co-experiencia de los otros–.

Mas en todo caso tenemos que comprender, y por cierto comprenderlo ante todo como estadio ínfimo, de qué manera se llega a la constitución de la unidad de un mundo temporal, en tanto mundo que persiste, con la continuidad [que le pertenece] del presente vivo y [con las] identificaciones de cosas que en la experiencia vinculan a mi pasado [con este presente]. Entonces se podría preguntar cómo se llega a la «idealización» que no permite ningún desaparecer y ningún milagro en el surgimiento de las cosas.

Uno ve que la pregunta por la posibilidad constitutiva de un mundo objetivo unitario (y en primer lugar de la naturaleza) se relaciona de la manera más íntima –es incluso equivalente– con el problema de la posibilidad de experimentar el mismo objeto en tiempos diferentes (y, después, con el de que pueda ser experimentado por individuos humanos diferentes), o sea, [con la cuestión] de la posibilidad trascendental de experimentar lo mismo como lo mismo.

También se relaciona con esto el problema del reconocimiento de la tipología concreta de los objetos y de los objetos mismos en su tipo. Nosotros distinguimos [por una parte] lo típico general o los tipos generales (casa, árbol, animal, etc.), o el experimentar un objeto, incluso uno desconocido, como «un árbol», «un animal», etc.; su tipo es conocido y reconocido, aunque no como algo general, como algo objetivo por sí, pero el objeto individual es desconocido en su individualidad. Por otra parte, distinguimos el tipo individual en el que es reconocida la individualidad concreta del objeto como tal. Por ejemplo, un ser humano tiene un cuerpo, pero, a no ser que se le separe temáticamente como cuerpo y como persona, es en el ser aprehendido unitariamente como ser humano donde tiene lo típico suyo general y donde tiene también su individualidad inmediatamente aprehendida (por imperfectamente aprehendida que sea), su modo de comportarse, sus modales, que lo caracterizan sin compararlo con otros y en los que es reconocido sin más como este ser humano (como tampoco, en efecto, lo típico general es captado por comparación y generalización abstractiva, sino que se hace consciente como momento de la experiencia misma). El mundo que nos es familiar por las experiencias, nuestro mundo de la vida, existe en cada presente; y en toda ojeada está la unidad de la espacio-temporalidad, que es la de nuestra experiencia, en el mundo unitario que es el nuestro, y en cuanto nuestro está no sólo fluyendo en el presente, sino que [es] también nuestro mundo de experiencia espacio-temporal gracias a los pasados que podemos recuperar por medio del recuerdo y a la expectativa que predelinea para nosotros un futuro vivo, enteramente un mundo tipificado. Todo existente en él, conocido o desconocido, es objeto de experiencia, con arreglo a la forma un A y este A.

Y todas las relaciones reales, enlaces, todos, partes, son ellos mismos [relaciones y enlaces] de estas formas [tipificadoras] que han de comprenderse aquí, si se quiere, como «formas de aparición», «formas de experiencia», y no –por decirlo así– como formas artificiales de una logificación que toda lógica tradicional ya implícitamente presupone.

Pero aquí se presenta el problema de [aclarar] cómo y en qué niveles se edifica la tipificación que pertenece esencialmente a la constitución de objetos en cuanto objetos del mundo de experiencia posible, o [cómo] está estructurada, esto es, fundada, en su formación de sentido, en cuanto [tipificación] que pertenece a la experiencia «acabada» y ya siempre acabada de los objetos. Y desde aquí tiene uno que comprender luego cómo lo individual puede ser identificado en diferentes tiempos de la experiencia, a los que empero corresponden los tiempos objetivos de lo experimentado, y cómo puede ser reconocido y ofrecido por la experiencia como lo mismo, [como] lo mismo que es ya siempre [algo] tipificado. A más de esto, [está

el problema de] cómo lo meramente igual (que ya tiene la forma de dos o muchas A) es experimentable como lo igual de diferentes objetos individuales –por sobre espacios de tiempo.

Los objetos son constituidos como unidades persistentes de inalteración y de cambio. La tipificación abraza en todos los niveles la formación constitutiva de unidades de cambio y los diferentes «conceptos» o tipos de cambio, finalmente, [el cambio] objetivo. ¿De qué manera impera esta tipificación [que hace posible] que los objetos puedan llegar a ser reconocibles siempre de nuevo por medio de la experiencia y siempre de nuevo verificables como siendo todavía siempre los mismos, aunque en [estados de cambio] enteramente diferentes, estados que ocurren en los diferentes tiempos, persistiendo los objetos como los mismos también a través de estos tiempos?

Pensemos por abstracción un mundo de percepción, un presente vivo perceptual, en reposo. ¿Cómo tenemos que proceder? (a) Reducción de la intersubjetividad a subjetividad en cuanto la mía propia; (b) todo cambio ulterior toma su sentido del reposo; de esta manera, la constitución de «reposo» tiene que fundar la de «cambio»; (c) todo pasado adquiere su sentido en el presente fluyente y, por cierto, constituyéndose a partir de su fluir; todo pasado objetivo se constituye a partir del presente objetivo y el presente objetivo [se constituye] en última instancia en la estructura «presente vivo», conforme a la cual lleva en sí, fluyendo, un protopresente; en este presente propio de la percepción se constituye el presente perceptual del mundo, por consiguiente el primer mundo de la percepción y, en él, la constitución del reposo.

Todo presente es una situación –cualquiera que sea la manera en que tenga lugar en él una mudanza: cambio cinestésico y cambio de orientación, cambio de perspectivas, reposo y movimiento, alteración e inalteración cualitativas– y [a través de todos estos cambios], se mantiene [con todo, en este presente] la unidad; no sólo se experimenta [la] unidad de la cosa espacio-corporal como unidad «de la misma cosa que justamente se está moviendo», etc.; también tiene unidad la situación en su totalidad, o más bien, lo experimentado que coexiste en la unidad de un presente vivo tiene una unidad, que es la de la situación.

(1) Tomemos como primer caso, como caso normal del que ha de partirse, la situación de un «mundo circundante en reposo»; o sea, en el cambio de las cinestesias se experimenta todo el rato la ausencia de cambio, [ausencia de cambio] en el proceso de identificar siempre de nuevo las mismas cosas, de experimentarlas concordantemente, de conocerlas, [con lo cual tenemos] constantemente [co-dado] en el proceso el horizonte de

lo nuevo que hay por conocer y eventualmente del mero volver a captar, del «poder-volver-a-percibir como ya conocido». No sólo cada cosa tiene su forma persistente en este proceso temporal (tiempo inmanentemente temporal y tiempo cósico exhibido en él, como persistir de todas las cosas en inalteración), sino que todas las [cosas tienen] a la vez una configuración espacial persistente, que se exhibe a través de la configuración de las exhibiciones en sus campos sensoriales.

A esta mudanza pertenece el que en cada fase de este presente fluyente una determinada configuración se realice perceptualmente desde uno u otro de los lados del caso, pero que en la fluyente transición de fase a fase, entren en la percepción cosas, otras salgan, de manera, empero, que si mantengo quietas las cinestesias tal cambio no sobreviene. Pero por muy importante que sea desde el punto de vista constitutivo el mantener quietas [las cinestesias], es sólo un tránsito para el normal dejar correr las cinestesias o el dirigirlas voluntariamente en forma determinada. El percibir que tiene lugar fluyendo de esta manera se liga en la unidad de una percepción, la cual se extiende hasta donde lo ya fluido, lo pasado en el proceso vivo, aún se destaca en el presente a pesar del «oscurecimiento», precisamente en cuanto «pasado retencional» vivo, fresco. Del mismo modo, en esta corriente está predelineado protencionalmente un futuro vivo en su transición fluyente a un presente que se realiza de manera viviente. Constituido como unidad, lo que aquí fluye es un «campo espacial» de cosas inalteradas que persiste continuamente, o lo [que es lo] mismo, una abierta configuración espacial de cosas inalteradas, que llega constantemente al conocimiento y se ensancha en la toma de conocimiento, en la fluyente experiencia continua. El «con-juntas» de las cosas que son experimentadas a una en el presente vivo, no es un mero «ser-conjuntamente-experimentadas», sino la unidad de un «con-junto» enlazado tempo-espacialmente, o sea, enlazado configurativamente en la espacio-temporalidad; bajo el título «configuración» no ha de pensarse meramente en lo espacial, sino también, a la vez, en lo cualificador, por tanto en la unidad fenomenológica que aquí mantiene concretamente unidos a los concretos singulares. Así como la asociación constituye, en una forma estructural particular (cinestesias-perspectivas), la cosa en reposo, así también la estructura universal del con-junto enlazado que en el fluir del presente vivo en su totalidad brinda un campo perceptivo único y total, es una estructura asociativa –en el supuesto de que se comprenda lo que significa asociación en cuanto síntesis intencional–.

Aquí obra, pues, la asociación –lo cual entraña: apercepción constante; la unidad sintética que se forma en *un* sitio –como conformación de matizaciones, como matizaciones que en el tránsito de las cinestesias son

apariciones de lo mismo– se transfiere a todos los sitios de los campos sensoriales; y en el proceso simultáneo de la conformación hay al mismo tiempo [un proceso de] asociación de las conformaciones, [y] esto [ocurre], por decirlo así, en la mutua transferencia aperceptiva y en la coincidencia –coincidencia en cuanto al tipo [de las unidades sintéticas transferidas]. Cada nuevo objeto que hace entrada ya es apercibido como objeto, como unidad de apariciones que han de formarse de tal [y cual] manera, que han de llevarse a transcurrir de tal manera, y así el [apercibir del objeto como objeto] es la primera tipificación universal –justamente la [tipificación del objeto] como objeto de experiencia, objeto de percepción y [la tipificación de las unidades] como configuración de objetos; [en esta primera tipificación universal] se incluye también la tipología del ampliarse de la configuración en el seguir-asido, [la] recepción renovada de objetos propiamente perceptibles y [la] pérdida de los mismos, pero una pérdida que, sin embargo, es preservación en la forma del seguir todavía en vigencia viva, de la mera modificación retencional.

Por sí mismo considerado, todo objeto es algo figurado, es configuración encerrada en sí, es decir, [configuración] de las partes extensivas que se destacan en él. Igualmente bien se podría decir: una configuración de objetos que, en tanto configuración de partes, está ordenada a la configuración total; pues, en verdad, mediante esta constitución de unidades del mero reposo el objeto no está todavía constituido.

(2) La constitución del cambio a partir de la ausencia de cambio ya está presupuesta para la constitución perspectivística de la ausencia de cambio cósico-espacial y, en ella, ante todo [para la constitución] del reposo espacial. Quiero aquí dispensarme [de entrar en los detalles] de la constitución del cambio de una cosa singular. [Esta tendría que ser elucidada] como constitución de algo que en la alteración persiste bajo una forma espacial persistente, la cual puede incluso deformarse, y [como] cualificación, que, por su parte, permanece inalterada o puede alterarse. A más de esto [habría que esclarecer] la constitución de la alteración en cuanto alteración de un mero fragmento (miembro, etc.) o de varios fragmentos y [del] cambio como descomponerse en partes independientes. Esto es así para la estructura fundamental de los cuerpos (naturaleza). Con esto se constituye un «objeto-por-sí», en cuanto algo que persiste en la alternancia de inalteración y alteración, frente a otro «objeto-por-sí», y por cierto siempre dentro de los límites [de la investigación] sobre el presente vivo de la percepción.

Ahora tomemos en consideración que toda alteración es *eo ipso* al mismo tiempo alteración de la concreta situación objetiva global (espacio-

temporalmente concreta) o de la «configuración» global. En cuanto totalidad fluyente, también ella tiene su inalteración y su alteración, y también su alteración conduce o puede conducir de inalteración total a inalteración total cuando los objetos que se alteran pasan a estados de inalteración. Si –según corresponde al resultado constitutivo mismo– tomamos a una la inalteración y la alteración como cambio, inherente a la duración del objeto, del seguir-igual o del llegar-a-ser-desigual en las fluyentes fases temporales de la duración de un cambio en el que aquel objeto persiste como el mismo objeto que se «altera» ([y esto es] lo que aquí presta articulación a su objeto) – si, pues, tomamos la «alteración» de manera ampliada, hemos logrado entonces [el siguiente resultado]: el presente total del objeto, en tanto presente que se objetiva, que se temporaliza perceptualmente durante el [presente] inmanente que fluye, es una unidad total persistente, no la de *un* objeto, sino la de un enlazamiento configurativo de todos los objetos experimentados simultáneamente de manera inmanente –por decirlo así, ella es el primer mundo en cuanto mundo de la experiencia (aquí, de la mera experiencia del presente vivo y, por cierto, [más exactamente: de la experiencia] de su estructura perceptiva objetiva únicamente). Ello entraña: la multiplicidad de la alteración, que se extiende a través del progresivo durar (el persistir del objeto de percepción) y en la cual tiene el objeto su existencia como unidad idéntica que persiste, no está aislada y tampoco puede estarlo; [antes bien,] esta multiplicidad de alteración está ordenada a la multiplicidad de alteración universal de la totalidad de los objetos percibidos con-juntamente en la unidad del presente fluyente de la percepción; ellos no persisten en soledad, sino socializados dentro de la forma del tiempo objetivo, forma que persiste a su modo (un modo enteramente diferente [respecto del de la persistencia en el presente fluyente de la percepción]).

Sin embargo, aquí no ha de pasarse por alto que la configuración espacio-temporal –(también cada objeto tiene su duración, comienza, cesa, deja de ser el mismo objeto al dividirse en muchos objetos, ya no [es] en general en cuanto objeto en el sentido en que es ahora)– es anterior al espacio y al tiempo mismos, [en la medida en que espacio y tiempo son] comprendidos como formas idénticamente persistentes dentro de las cuales todos los objetos [–en lo que concierne a la forma espacio–] son espaciales en tanto que tienen en ella un lugar, una situación por su forma espacial, la cual, en cuanto determinación de objeto, es «forma espacial en situación», y –en lo que toca a la forma tiempo– dentro de la cual todos los tiempos son duraciones que los objetos tienen por propias como determinaciones suyas. La «representación» de estas formas nace sobre la base de las configuraciones que cambian constantemente.

Como el primer mundo hemos ganado [por lo tanto] el mundo [experimentado] en el presente perceptivo vivo y el que hemos dotado puramente a partir de su intencionalidad; él se extiende tan lejos como llegue mi conservar, incluso el conservar que tengo a mi disposición. Lo que se acaba de experimentar no se pierde. Sigue perteneciendo todavía al mundo que es para mí. Pero aquí no debemos pasar demasiado rápido sobre el problema...

La apercepción de la corporeidad espacial de mi cuerpo como un presupuesto para la empatía

/259/ Apercepción – aprehensión de un ser semejante conforme a lo semejante que ya existe para mí. Experimento lo nuevo, y experimentándolo tiene vigencia para mí sin más con el sentido de experiencia que <dimana> de la semejanza con lo semejante que para mí existe ya como adquisición anterior. El sentido de aprehensión es una vigencia de ser con un horizonte anticipado de verificación posible. La apercepción remite a una protoinstauración anterior, pero la apercepción también es un proceso constante en la coexistencia, a saber, en la esfera del presente vivo. Si en mi campo de presente tengo en asociación primigenia una pluralidad de cosas iguales (semejantes en lo sensible), entonces toda nueva formación de sentido, esto es, toda nueva apercepción de alguna de las cosas iguales, se transfiere pasivo-asociativamente a todas las otras, mientras persiste la igualdad; según la semejanza, analógicamente.

Ahora bien, los objetos de experiencia y las pluralidades (igualdades, semejanzas) ya son normalmente para nosotros formaciones muy complicadas a partir de apercepciones; en ellas se insertan a veces, en el modo de la modificación intencional, anticipaciones de apercepciones constructoras de sentido que no son efectivamente ejecutadas, sino que están implícitas. Por ejemplo, la igualdad de dos cosas, de las cuales una se da como cosa cercana, la otra como cosa lejana; la apercepción sigue obrando todavía a través de la modificación intencional y el asemejamiento; la motivación por semejanza es ella misma algo que produce modificación intencional.

/260/ Ahora bien, a menudo la asociación, o la apercepción, constituye un existente y un tipo de ser en niveles, de manera tal que la apercepción de lo semejante conforme a lo semejante permanece aún en cierto modo en vigor cuando la semejanza típica se quiebra, en la medida en que un miembro tenga, más allá de la semejanza típica que se mantiene preservada, todavía una aportación de sentido que los otros no tienen, y que todos estos otros tengan entre sí una comunidad aperceptiva de la que, de su lado, aquel miembro excepcional carece.

Pero esto es demasiado formal. Se trata para mí de una conformación de apercepciones mediante variantes intencionales de apercepciones ya formadas, es decir, de una conformación de percepciones, de evocaciones, etc., de diferente nivel, o sea, tales que en la conformación más alta de su sentido <son> variantes intencionales peculiares de las experiencias de nivel inferior, de las más primigenias, pero siempre de nuevo experiencias que en su clase de nivel superior son constituyentes para lo existente.

Empatía como experiencia del otro. Percepción de otro hombre

El cuerpo experimentado allí como cuerpo, conforme a la apercepción de mi cuerpo. Esto parece sencillo: es apercepción de lo semejante por lo previamente experimentado semejante, conforme a él. Pero, claro, esto no es como en el campo ya constituido de las cosas que existen fuera de mí, <en donde yo> transfiero aperceptivamente sin más lo que de alguna cosa he llegado a conocer a otra cosa semejante a ella. Mi cuerpo no tiene todavía ninguno igual a él y sólo lo adquiere mediante una apercepción del cuerpo de nuevo tipo, que ya presupone la apercepción de la cosa externa, pero la transforma en una nueva apercepción. En otras palabras, la constitución de otros que existen para mí presupone la constitución de mi cuerpo como cosa corpórea como cualquier otra. Sólo eso hace posible la experiencia de cosas iguales a mi cuerpo, y hace luego posible que una cosa igual que mi cuerpo-cosa sea cuerpo, pero cuerpo de otro, y que como tal sea para mí experimentable.

Constitución del mundo primordial y en primer lugar del mundo externo «extracorporal»

Lo precedente es aquí la constitución del mundo primordial extracorporal en cuanto mundo espacio-temporal en el que mi cuerpo con sus cinestesias es cuerpo operativo. En el cambio de modos de aparición motivados cinestésicamente, /261/ se constituye toda cosa externa como la misma y de esta manera se constituye configurativamente todo con-junto como el mismo, es decir, como persistiendo en reposo y movimiento, así como en inalteración y alteración cualitativas.

Presupuesto de ello –lo primero en sí– <es la> constitución de movimiento (con deformación) y reposo, y esto dentro del campo espacial como sistema de invariancia de posiciones posibles. Tenemos esta constitución en dos niveles: 1) Las cinestesias del andar están todavía fuera de juego; prescindimos del «yo voy» y del sentido de este «yo voy» como: yo soy movido en el espacio. A lo cual copertenece: soy movido «mecánicamente» en el espacio, sin que yo ande. Por consiguiente, están en jue-

go meramente mis diversas cinestesias restantes, movimientos del brazo, movimientos de dedos, de ojos, también movimientos del pie que no son andar, saltar, etc. 2) Sólo después de que hemos considerado el rendimiento de esta esfera, entra en consideración el andar. El «yo reposo» precede constitutivamente al «yo me muevo» en la medida en que éste tiene que obtener primero su significación como continuo de posibles puntos de reposo. Ahora consideramos aquí, en el sistema del «yo me muevo», tomado puramente según su sentido cinestésico subjetivo, el particular reposo del estar de pie, del estar sentado, del «no seguir moviéndome», como esto se llama en la aprehensión objetiva, la cual primero debe ser aquí edificada constitutivamente. Están en juego todas las cinestesias restantes, en su libre transcurso como «reposo» y «movimiento». Con ello <está> constituido el mundo externo aparente de cosas en su movimiento y reposo, pero entonces también mi cuerpo, por su estar corporalmente referido a sí mismo, está constituido como móvil en estos o aquellos órganos; al extenderse, la mano está espacialmente en movimiento a una con el «yo la extiendo»; los ojos giran espacialmente en sus órbitas a una con el «yo muevo los ojos», etc. Las cinestesias y los movimientos espaciales <están> unificados por asociación, y hay con ello combinación de los diferentes movimientos en este doble sentido: al mismo tiempo se mueve la cabeza y el ojo en la cabeza, al mismo tiempo la mano, el brazo, los dedos, etc. Si no tenemos en cuenta las cinestesias, son entonces los órganos y su unidad, el cuerpo, precisamente un cuerpo físico como los otros, constituido al igual que los otros como cuerpo físico por referencia a los modos de aparición, /262/ motivados por las cinestesias que funcionan en cada caso, las que en tanto operativas no pertenecen a las cosas espaciales sino a sus modos subjetivos de darse. Así también para el cuerpo corpóreo, cósico. El cuerpo físico se constituye en cada caso por cinestesias que funcionan con modos de aparición correspondientes, los que aquí desde luego se experimentan, en el cambio de actitud, como cursos cinestésicos localizados en las manos, en los ojos, en los miembros del cuerpo, y como paralelos de los movimientos espaciales externos de los miembros.

En este nexo constitutivo tenemos cosas dadas como cosas cercanas y como cosas lejanas, movimientos y cambios dados en diferentes modos de aparición referidos a los diferentes sistemas cinestésicos particulares. Para cada uno de estos sistemas tenemos un sistema de apariciones de reposo y movimiento, de cambio y ausencia de cambio. Pero todo esto se modifica cuando comienzan a co-funcionar otros sistemas cinestésicos. Sin embargo, aunque con contenido muy limitado, ellos en su integridad ya constituyen precisamente el «mundo» existente de cosas persistentes, de un modo que ha de aclararse.

Con ello tengo una esfera nuclear de cosas constituidas de manera plenamente primigenia, por decirlo así, un mundo nuclear, la esfera de las cosas, hacia las cuales, gracias a mis cinestesias, puedo ir, las cuales puedo experimentar óptimamente, tocando, viendo, etc., y en donde tengo, pues, sistemas disponibles de apariciones para ellas, que yo tendría la capacidad de conducir a los modos óptimos de aparición. En esto tendría yo también una praxis posible, una esfera nuclear de praxis posible, una praxis que ha de ejecutarse inmediatamente con mi cuerpo, empujando, desplazando, etc.

Sin embargo, también he apercibido cosas fuera de esta esfera. ¿Qué entra aquí en consideración? Las «cosas» se alejan en perspectivización hasta el borde extremo del horizonte, y desde allí ocurre un acercamiento en perspectivización, eventualmente entrando en el campo nuclear. Ellas se comportan en la perspectivización como cosas. Las cosas muy «lejanas» son, con su carácter inhabitual frente a la esfera cercana familiar y a la más íntima (esfera nuclear), semejantes a las cosas cercanas de pequeño tamaño -pero no completamente, por cuanto no se perspectivizan apreciablemente al poner en juego las cinestesias, y sólo si se mueven, se pierden finalmente en el horizonte: /263/ entonces pueden verse como las imágenes de un libro de estampas–. Desde luego, esto no entra en consideración si lo experimentado discurre en el «espacio cerrado» (en la habitación, por ej.); falta entonces la «lejanía inhabitual» con el círculo del horizonte. No se toman en consideración los fenómenos no constituidos mediante perspectivas en el juego combinado de *todas* las cinestesias, las constelaciones, las nubes, el arco iris, el sol, la luna, la aurora boreal, etc.

Ahora bien, ya desde un principio entra en juego el andar, y ya en el espacio cerrado, en el cual normalmente todo se hace accesible y así todo se constituye espacio-temporalmente en el mismo modo como algo realmente separado. Pero el espacio cerrado está cerrado cósicamente y tiene sus salidas hacia lo abierto. Y entonces se lleva a cabo la ampliación aperceptiva de la esfera próxima (la esfera nuclear más primigenia) hacia un mundo espacial homogéneo abierto sin fin.

Primero en el andar, en el juego combinado con las otras cinestesias y con las cosas de un «mundo nuclear» ya constituidas por ellas, las apariciones lejanas se transforman perspectivizándose en apariciones cercanas y de esta manera son aprehendidas de antemano en la capacidad de acreditarse como cosas; y a ello pertenece también el ocuparse activo e inmediato con ellas «mismas».

Y así para todas las cosas extracorporales. El cuerpo tiene desde un principio una posición constitutiva de excepción. Ya cuando considero esta constitución en el estarse parado. El cuerpo (de manera similar a la

pared del espacio cerrado) no se experimenta como un cuerpo físico entero que tiene la posibilidad o la capacidad de estar tan pronto reposando, tan pronto moviéndose; sino solamente los miembros, y <estos también sólo> de manera restringida. Puedo experimentar mi mano como movida y experimentarla en perspectiva justo como el movimiento similar de una cosa, y sin embargo, ella no puede ser movida de cualquier manera, ni moverse como las restantes cosas, a cualquier distancia según todas las direcciones de orientación; yo no puedo arrojar mi mano, echarla a volar lejos, etc. Pero en lo que toca al cuerpo entero, su modo de aparición, no obstante todos los movimientos de los miembros, se asemeja al reposo, de manera similar a como un árbol reposa como un todo aunque sus ramas se agiten. Y sin embargo, según su sentido, todo reposo cósico es experimentado como reposo solamente con la posibilidad del cambio de aparición en el que se constituye el movimiento cósico. Pero precisamente éste no es el caso para el /264/ cuerpo. Sin tomar en cuenta que en cuanto cuerpo mío es único porque es experimentado como mi órgano total y articulado en órganos en los que yo soy el yo operante, y esto de manera que en este operar tiene lugar toda percepción de cosas y también la percepción del cuerpo mismo, por consiguiente por sí mismo, el cuerpo también está constituido de modo *sui generis* porque él se experimenta, por decirlo así, a medias como cosa y sin embargo no es experimentable por sí en el movimiento cósico –tal como éste se constituye de manera precisamente primigenia en fenómenos que perspectivizan–.

Nada cambia en esto si incluimos el andar. Esta cinestesia procura ante todo algo nuevo debido a que ese «mundo» primero que se constituye en el constante estarse parado (como permanecer quieta de esta cinestesia), es un mundo orientado firmemente en torno a mi cuerpo corpóreo, o mejor dicho, en torno a un lugar cero constituido en él; si entra en juego el andar, queda en pie que todo lo mundano que está ahí para mi me aparece orientado en torno a mi cuerpo, que fenomenalmente permanece quieto, «en reposo», según aquí y allá, a derecha y a izquierda, etc., en lo cual persiste un cero fijo de la orientación como aquí absoluto, por llamarlo así. Pero ahora esto es «aparición», y de tal manera que todo lo que en una interrupción cualquiera del andar y con la vuelta a la acción cinestésica (en el volver a andar) se muestra como objeto en reposo; y en el seguir manteniéndose inmóvil se acredita como en reposo, dándose ahora como en un cambio de orientación y, con ello, en un movimiento ilusorio, mientras que el movimiento en la detención se da o como reposo o fenomenalmente como movimiento modificado. El andar recibe la significación de una modificación de todas las apariciones subjetivas coexistentes, sólo a través de la cual precisamente reciben ellas por vez

primera la intencionalidad de la aparición de las cosas, como <cosas> que se constituyen como cosas idénticas en las cosas orientadas y en el cambio de orientación.

Así como cada cinestesia funciona dando sentido por el hecho de tener sus modos de estar inmóvil y de estar en marcha («yo muevo») y porque el mover cinestésico se ha vuelto constitutivamente el continuo, que es el continuo de lugares del posible estar inmóvil, así también con la cinestesia, por así decir, concluyente, la del andar, que tiene su modo particular de función por su referencia retrospectiva al rendimiento ya sintético de todas las otras cinestesias mancomunadas, cada una de las cuales ha adoptado ya el sentido de /265/ ser capaz de combinarse con cada una de las otras en el estar inmóvil y en el moverse, y de esta manera ser miembro funcional en una totalidad funcional, por decirlo así, en una unidad de funciones organizadas. En el andar se constituyen nuevo movimiento y reposo (como cualquier otra inalteración y alteración) del mundo circundante de la experiencia (mundo de la percepción) en su manera fluyente. Sólo ahora se constituye el sistema de lugares fijo con las distancias fijas, con las configuraciones fijas, los agrupamientos de las cosas en reposo, y el cambio «objetivo» de estas configuraciones por la modificación de la distancia en el movimiento.

Yo me pregunto si el mundo objetivo homogéneo, la espacio-temporalidad homogénea frente a la cual la orientada es mera aparición, se constituye solamente por el juego combinado del andar uno mismo y del ser llevado, del ser mecánicamente movido. Ensayemos esto con el mero andar uno mismo. ¿No se puede decir, en el primer sistema, el del mundo espacial orientado rígidamente, que todo tiene respecto de todo su distancia variable o fija? También mi cuerpo tiene, como sus miembros, distancia cambiante respecto de las cosas orientadas, sólo que él no puede efectuar ningún cambio de posición, él sigue siendo rígido objeto cero, y sólo otros objetos modifican su distancia respecto de él. En el andar modifico yo, a partir de mí, mi distancia respecto de los objetos que reposan, que persisten de manera idéntica en el cambio de orientación, y así como dos objetos externos pueden finalmente tocarse, con lo que su distancia en el lugar del contacto se vuelve nula, así también pueden tocarse mi cuerpo y un objeto exterior cualquiera. ¿No puedo de este modo, pues, llegar a todas partes según el alcance de mi capacidad de andar? Y así, ¿no está el espacio ya constituido en cuanto sistema de lugares (y ya no en cuanto espacio de orientación)?, ¿y no está mi cuerpo constituido como objeto al igual que otros objetos y, en tanto que ocupa una parte del espacio, teniendo lugar en el espacio, y en tanto movido, siendo espacialmente movido como otros objetos?

El sistema fijo de lugares de todas las cosas externas que son para mí accesibles-en perspectiva, está patentemente constituido y también el que yo pueda acercarme corporalmente a toda cosa y lugar (en la «superficie de la tierra»; indirectamente, por la vía ya de la empatía con los pájaros entiendo yo a los pájaros, y tengo ante los ojos entonces, idealizando, la posibilidad ideal de un poder volar, y de un poder volar siempre de nuevo; pero esto no pertenece al estadio constitutivo de ahora). Yo puedo acercarme a cualquier lugar y estar en él, y así mi cuerpo es también una cosa, una *res extensa*, etc., y móvil[1].

/266/ Ahora bien, ¿el ser movido en el espacio (el ser conducido, el ser llevado, etc.) no rinde nada para la constitución? ¿No rinde algo esencial para la posibilidad de la empatía?

1. ¿Pero es esto realmente correcto?

<SOBRE LA TAREA PRESENTE DE LA FILOSOFÍA>

<1934>

Traducción de Jesús Guillermo Ferrer Ortega y Antonio Zirión Quijano

Presentación

Antonio Zirión Quijano

Puede quizá decirse que con el ensayo que preparó para participar en ausencia en el Octavo Congreso Internacional de Filosofía que iba a tener lugar en Praga del 2 al 7 de septiembre de 1934, Husserl estaba inaugurando la última etapa creativa de su «ya casi demasiado larga vida de trabajo» –así lo dice en el mismo ensayo–, la etapa que tendría como culminación su última gran obra filosófica, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (publicada parcialmente en 1936)[1], y que se desarrolla toda ella como una gran señal de alarma en vista de la situación de la filosofía y la ciencia europeas –estaba «en peligro de muerte una Europa en el espíritu de la verdad»–, y como un llamado, sobrio pero perentorio, a retomar el único camino en que el filósofo creía ver una salvación.

A la luz de los sucesos históricos que se gestaban ya en esos mismos años –Hitler había sido nombrado Canciller en 1933–, toma un cariz peculiarmente amargo constatar que la propuesta de Husserl, que era la de una «plenamente novedosa internacionalidad», una «vinculación a través del espíritu de autonomía», se ofrecía expresamente como una alternativa a «la mera internacionalidad por el poder». Así lo escribe el filósofo en la carta que dirigió al Presidente del Congreso de Praga, Emanuel Rádl[2], en respuesta a la petición que éste le hizo –igual que a otros filósofos que, como Husserl, no podrían estar presentes– de brindar al congreso una toma de posición «acerca de las tareas presentes de la filosofía»[3].

1. Aunque desde luego hay que reconocer que la historia temática o conceptual o, como se ha dicho, la «prehistoria» de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, es mucho más larga y se remonta cuando menos hasta el tercer libro de *Ideas*. El concepto central en *La crisis* de «mundo de la vida», fue usado por Husserl ya en un manuscrito de 1917 (véase sobre esto la Introducción de Reinhold N. Smid, en *Hua* XXIX, pp. xii-xiii).

2. «An den Präsidenten des VIII. Philosophen-Kongresses in Prag, Herrn Professor Dr. Rádl in Prag», en *Hua* XXVII, p. 240.

3. Cf. «Einleitung der Herausgeber», en *Hua* XXVII, p. xxv.

Husserl cumplió desde luego con el envío de esta carta (llamada por él mismo «Carta de Praga»), que fue publicada en las actas del Congreso[4], pero ocupó también su estancia de verano en Kappel, en la Selva Negra, donde había recibido la invitación de Rádl el 1 de agosto del mismo año de 1934, para redactar también, durante varios días de ese mes, un trabajo más largo sobre la misma temática, al que terminó llamando el «Ensayo de Praga». El texto de este ensayo es el que aquí se publica. De su historia puede obtenerse alguna lección de honestidad intelectual.

La intención de Husserl era enviar al Congreso de Praga su ensayo con la propuesta de que al menos algunas partes del mismo fueran leídas por su discípulo checo Jan Patočka. Al terminar la redacción y enviarle a su asistente Eugen Fink el manuscrito para que éste lo transcribiera a máquina, el ensayo le parecía todavía satisfactorio; pero cuando recibe de Fink, a fin de mes, una de las copias a máquina, descubre algunas «faltas que desfiguran el sentido» y decide pedir que le sea devuelta la copia que el mismo Fink había ya enviado a Praga. En una carta posterior a Patočka explica que «las primeras páginas pertenecían a otro curso de pensamiento y tendrían que haber sido sustituidas por una nueva entrada», y agrega: «El todo está inacabado»[5]. El ensayo, que le fue efectivamente devuelto, no se presentó en el congreso y se mantuvo inédito hasta su publicación en 1989 en el volumen XXVII de *Husserliana*, a partir del cual ha sido traducido para esta colección[6]. A pesar de aquellas faltas, que sin duda podrían haber sido fácilmente reparadas, y sobre todo a pesar de los defectos o desequilibrios orgánicos que Husserl descubría en él, el ensayo era ya, antes incluso de las correcciones y reelaboraciones a que lo sometió en cuanto lo tuvo de vuelta en sus manos, un escrito brillante, que bien merecía haber sido conocido ya en el momento de su redacción y que sólo las extremadas exigencias de su autor mantuvieron durante años en la sombra.

Es cierto que los pensamientos vertidos en este Ensayo de Praga sirvieron de base, no sólo para el trabajo, que Husserl emprendió en seguida, de corrección y de redacción de diversas adiciones y notas al texto[7], sino para la conferencia que impartió en el mes de mayo del año siguiente en Viena, titulada «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», que es un

4. *Actes du Huitième Congrès International de Philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934*, Praga 1936, pp. XLI-XLV.

5. Véanse para estos y otros detalles la ya citada introducción de los editores del volumen XXVII de *Husserliana* (Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), pp. XXV-XXIX.

6. *Husserliana* XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1989, pp. 184-221. El título del Ensayo le fue puesto por los editores del volumen: «<Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie> <1934>».

7. El Ensayo se publica en *Hua* XXVII con cuatro Anexos (XIV a XVII) que fueron fruto de este trabajo. Estos Anexos no están incluidos aquí.

claro antecedente, hasta en el nombre, de su gran obra final. La situación presente de la filosofía, que no puede considerarse disociada del estado de la empresa científica en su conjunto, no es calificada en el Ensayo de Praga como una situación de crisis, pero para Husserl son ya patentes las señales del fracaso entrañado precisamente en la imposibilidad de que la filosofía asumiera su papel como rectora de esa gran empresa. Sólo la filosofía, pero una filosofía restaurada, que hubiera recuperado su propósito original, podría no sólo compensar la inevitable especialización y tecnificación de las labores científicas, sino enderezar de raíz los desarrollos unilateralmente objetivistas y naturalistas de las ciencias, cuyo propio fracaso, cuyo «punto de quiebre», cifraba Husserl en 1934 en la imposibilidad de instaurar una psicología plenamente naturalizada y objetivizada y en la ceguera para una psicología intencional y eidética.

Por otro lado, con la amplísima contextualización histórica en que Husserl coloca a la filosofía, y sobre todo con la interpretación que presenta de la revolución cartesiana que se concentra en las dos primeras Meditaciones –como una radicalización de la ya radical meditación cartesiana, radicalización que lleva en ciernes la revelación del subjetivismo trascendental como única posición filosófica coherente y capaz de abrir la posibilidad de una filosofía *de trabajo*–, este ensayo de Praga «Sobre las tareas presentes de la filosofía» (en el título que le dieron los editores de *Husserliana* XXVII y que aquí conservamos) se enlaza también con trabajos anteriores de Husserl, entre los que hay que mencionar especialmente *La filosofía como ciencia rigurosa*, de 1910-1911[8], los ensayos sobre «Renovación» escritos para la revista japonesa *Kaizo* en 1923 y 1924, y muy especialmente las *Meditaciones cartesianas*.

Mientras que en el texto del Ensayo Husserl sólo enuncia, sin desarrollarla –«no quiero hablar aquí de ello»–, su convicción de que el radicalismo decisivo sólo podría alcanzarse por medio de la «epojé y reducción trascendentales», en cartas del mismo año de 1934 llamó a su Ensayo de Praga el «esbozo de una interpretación histórica del origen de *nuestra* idea-fin de la filosofía»[9], y consta que quiso hacer de él, con ampliaciones y profundizaciones, «una entrada histórica en la fenomenología»[10]. La preocupación central por la realización europea del espíritu de autonomía es también un motivo del Ensayo que pervivirá y se ahondará en escritos posteriores y que, lo mismo que esa aspiración a introducir históricamente a la fenome-

8. Incluido en este volumen como Texto 6.
9. Carta a Roman Ingarden del 26 noviembre de 1934, en *Hua Dok* III/3 («Die Göttinger Schule»), p. 297.
10. Carta a Jan Patočka del 13 de septiembre de 1934, en *Hua Dok* III/4 («Die Freiburger Schuler»), p. 427.

nologia trascendental, presagia claramente los temas principales de *La crisis*. Todavía destacaremos algunas conexiones temáticas en la Presentación que haremos del Texto 17 de esta colección, la Conferencia de Praga de noviembre de 1935, llamada «La psicología en la crisis de la ciencia europea», que pertenece al mismo círculo de ideas y de preocupaciones.

Los editores del Ensayo de Praga en *Husserliana* advierten que el texto está basado en el manuscrito M III 16 b, y que consignan en notas al pie de página las variantes materialmente significativas que se encuentran en el manuscrito M III 16 a. En nuestra edición reproducimos dichas notas, en las que este último manuscrito es designado con una «A»; pero omitimos las notas al pie que remiten a los Anexos ya mencionados que no han sido incluidos aquí*.

* Como se dice en la presentación del texto, se dan en notas al pie, como en la edición de *Husserliana*, las variantes que se encuentran en el manuscrito M III 16a, con respecto al texto de M III 16b que sirve de base a la publicación. Aquel manuscrito se designa como «A». Como las llamadas a estas notas especiales van numeradas, empleamos el asterisco para la única nota del autor en el manuscrito y para las dos que hemos insertado nosotros (N. de los EE.).

<SOBRE LA TAREA PRESENTE DE LA FILOSOFÍA>

/184/ Al VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga:

Al mismo tiempo que agradezco al Comité del VIII Congreso Internacional de Filosofía por la honrosa invitación para pronunciarme sobre la tarea presente de la filosofía, debo estar preparado para toparme con un escepticismo que se dirige por anticipado contra el planteamiento mismo de la cuestión, como si ésta careciera patentemente de objeto. ¿La filosofía del presente? ¿Acaso es ésta una unidad que –como sucede en las ciencias positivas– vincula a todos sus investigadores, una unidad que resulta de una idea-fin en cuya realización trabajan conjuntamente todos los investigadores en un progreso indefinido? ¿Hay en la filosofía un método unitario, un sistema doctrinal en continuo crecimiento de teorías que vinculan a todos? ¿Participan todos los investigadores en la unidad de una sola motivación, de la cual surge una problemática idéntica?

¿Y fue en el fondo alguna vez de otra manera? ¿No nos ofrece la historia de la filosofía, desde el comienzo, la imagen de un incesante nacer y morir de sistemas que se niegan los unos a los otros? Casi podría aprenderse de la historia la lección siguiente: han estado y están en devenir ciencias auténticas y ciencias inauténticas: guiadas las unas por metas evidentemente plenas de sentido que pueden realizarse mediante un trabajo en común fecundo, las otras por fantasmas seductores, cuyas evidencias ilusorias se deshacen en el intento de realización concreta. Entre estas últimas figura precisamente la filosofía.

/185/ Sin embargo, inmediatamente surge en nosotros –que como filósofos en el trabajo llevamos viva en nosotros la idea-fin filosofía, fuerza motriz de nuestra existencia personal– una protesta contra una consideración tan superficial de la historia, una protesta contra el absurdo de una caracterización de la filosofía como si fuera una de las ciencias, una más entre otras. La expresión usual *universitas scientarum* –con el plural y el concepto del enlazamiento hacia la unidad– no nos debe inducir a seguir el modelo sensible de un todo natural: como si se tratara de algo así como partes exteriores unas a otras que, al igual que cosas singulares, existieran o pudieran existir por sí mismas. Allí donde vive activamente la ciencia au-

téntica, ahí vive también la filosofía; y allí donde vive la filosofía, ahí vive también la ciencia: se trata de una interpenetración inseparable. Está claro que ello significa que si bien en la Modernidad tenemos disciplinas filosóficas específicas, y únicamente en ellas solemos pensar cuando se habla de filosofía, como psicología, lógica, teoría del conocimiento, ética, filosofía del derecho, filosofía de la historia, etcétera, diferenciadas de las demás ciencias no filosóficas, sin embargo, en el sentido que se encierra en el fin de todas las ciencias, y por lo mismo en todas sus tareas, métodos y teorías, hay una mutua referencia espiritual interna, una interpenetración intencional en la exterioridad mutua de sus específicos trabajos especializados, pero que en tales trabajos permanece dormida, sustraída al sentido temático, a la vez que co-determina el pleno sentido concreto de todas las ciencias particulares, de todas las teorías. Y nosotros añadiremos con prontitud que ahí radica precisamente la tarea de la filosofía en sentido estricto.

El geómetra, por ejemplo, tiene el espacio geométrico como su mundo de trabajo. Mediante qué abstracciones e idealizaciones esta idea, este espacio «puro» de figuras ideales llegó en algún momento, a partir del mundo concreto de la vida, a ser concebido y escolarmente transmitido, y cómo ha llegado hasta él mismo, hasta el geómetra, como algo obvio, y sin embargo como algo que sólo así puede ser fructíferamente interrogado, eso a él, en el trabajo de descubrir sus construcciones y deducciones, ya no le compete. Pensar en tales problemas no significa impulsar la labor propiamente geométrica, sino más bien interrumpirla. Sin embargo, cuando el matemático es interpelado como funcionario del conocimiento del mundo y surge la cuestión de qué tiene que ver el espacio puro –una concepción del pensamiento– con el espacio del mundo intuitivo de nuestra vida, y cómo se relacionan las figuras pensadas del geómetra con el mundo de la experiencia efectiva, entonces su pensamiento toma la dirección «filosófica». /186/ En tales distracciones –dado que ya casi ha llegado a ser un mero ingeniero de construcciones matemáticas–, el matemático se percatará de que, finalmente, la verdad propia de sus construcciones se ha convertido en un problema para las reflexiones filosóficas. Así, los «problemas de fundamentación» de todas las ciencias particulares son de hecho filosóficos; van en dirección contraria a las cuestiones de trabajo, a la marcha ya sistemáticamente predelineada de la conformación de la verdad.

Esto que acabamos de traer a la memoria es manifiestamente un comienzo imprescindible[1] para la meditación sobre el sentido que puede tener la pregunta por la tarea presente de la filosofía. En vista de las esci-

1. Después de: «un comienzo imprescindible», inserción en A: «en la situación de nuestro tiempo».

siones de los sistemas, que nos inquietan en el presente mucho más que a los filósofos del pasado, ante todo es discutible si puede hablarse en absoluto de una tarea de la filosofía. Aunque personalmente tengamos certeza de ella, debemos asumir, ante nosotros mismos, la responsabilidad de esta certeza, y para ello debemos determinar adecuadamente su contenido. ¿Qué pretende la filosofía? ¿Qué constituyó, como sentido de finalidad unitario, la unidad histórica de la filosofía? ¿Qué hizo y qué hace que todos los sistemas, como obras espirituales, participen de una sola unidad de sentido? Recordamos el sentido primigenio con que se llevó a cabo en la antigua nación griega la instauración originaria de la filosofía, esto es, a título de cosmología. Muy pronto, a partir de la forma de una especulación vaga y desconcertante, adquiriendo la forma de sentido determinada y cada vez más diferenciada de la ciencia, llega a ser la ciencia del cosmos, del universo de lo que existe; pero aún sin la idea de una configuración necesaria del desarrollo como una *universitas scientarum*, de ciencias en plural. Aunque la ciencia primigenia, la ciencia del mundo, estaba indeterminada e indiferenciada respecto de su tarea propia y su sentido de finalidad, ya estaba determinada en la forma[2] de su proceder práctico, que era enteramente novedoso.

Podemos distinguir en ello dos aspectos: en primer lugar la actitud teórica coherente frente a la praxis hasta entonces multiforme, frente a la praxis de la autoconservación individual, social y nacional. La vida volitiva de los hombres reunidos en comunidad nacional /187/ actuaba siempre que se trataba de satisfacer las necesidades que apremian en cada situación de la vida y que se suscitan una y otra vez. Todas las situaciones prácticas de los grupos aislados o unidos entre sí se situaban y poseían unidad dentro del espacio[3] nacional, el espacio del mundo de la cultura nacional, tal como éste se había gestado a partir de la historicidad viva.[4] La nación como tal tenía además su espacio extra-histórico: el mundo circundante de las naciones extranjeras, que determinan la actividad nacional bajo las formas del trato hostil o amistoso. Naturalmente, todo ello está codeterminado también por las diversas praxis situacionales de los hombres dentro de la cultura nacional.

La actitud teórica sobreviniente, que se dirige a lo universal, no es práctica en este sentido general y que hasta ahora define de manera exclusiva a los hombres. Sin embargo, por otro lado es práctica, pero en

2. Después de: «forma», inserción en A: «general».
3. Después de: «espacio», inserción en A: «espiritual».
4. Después de: «viva.», complemento en A: «Nos limitamos aquí, por simplicidad, a las naciones y supranaciones comprendidas como comunidades humanas que viven históricamente, con exclusión de los grupos humanos primitivos 'sin historia', los cuales, desde luego, no hay que perder de vista.».

un sentido enteramente novedoso. Su interés[5] es el conocer; no ese conocer que constantemente sirve para la praxis[6] en el mundo circundante, por ejemplo la reflexión sobre los hechos respectivos de cada situación, hechos que determinan las posibilidades prácticas de los propósitos, la elección de los medios y caminos, o vienen al caso para el aseguramiento de la certeza de haber alcanzado realmente la meta correspondiente. El interés teórico es interés universal puramente en el ser y ser-así como meta de una praxis[7] que conoce y asegura lo conocido. Ahora bien, un segundo momento, solamente con el cual la meta de la praxis «teórica» alcanza el sentido de ciencia, de un todo de teoría científica, consiste en la remodelación del sentido «mundo» como campo temático de juicios científicos, del sentido «existente» –si es verdad que mundo significa universo de los existentes–, y de los conceptos de verdad, conocimiento, razón. El θαυμάζειν, el interés teórico, no es una mera curiosidad ampliada, una curiosidad que se derrame en lo ilimitado, sobre el mundo circundante concreto e infinitamente vasto, para conocer esta totalidad circunmundana. Desde luego, tal curiosidad estaba ahí de antemano. Pero su objeto,
188 el del asombro, sufre un cambio. Lo que despierta el asombro y le confiere su inmenso poder transformador, no de meras representaciones aisladas, sino de la humanidad entera, es el descubrimiento, motivado por el giro universal de la mirada realizado por los griegos en el contexto de su vida nacional, de la relatividad de su[8] mundo tradicional, el mundo que tenían en validez general a partir de la historicidad viva, o si se quiere, de su cosmovisión –así como de todas las cosmovisiones de naciones extranjeras. De este modo, el griego se hace consciente de la relatividad de la validez del mundo[9]. El griego descubre que el mundo en el que vive tiene su sentido de ser a partir de su tradición y sus costumbres nacionales, de donde deriva su obviedad para cada compatriota, y lo mismo cabe decir respecto del sentido de ser del mundo para cada una de las naciones extranjeras. Está claro que este mundo precientífico, válido de manera indudable puramente por tradición, sólo podía ser experimentado como un mundo animista[10], como un mundo de múltiples seres vivos, humanos tanto como sobrehumanos, y por otro lado infrahumanos, en parte anima-

5. Después de: «interés», inserción en A: «'práctico'».
6. Después de: «praxis», inserción en A: «de autopreservación individual y nacional».
7. Después de: «praxis», inserción en A: «de nuevo tipo».
8. En vez de: «de su», en A: «del mundo de la vida pre-dado permanentemente como realidad en la praxis primigenia de la autopreservación, comprendido como mundo en el cual se vive, que al vivir se conoce, en el que viven las naciones propias y extranjeras con sus respectivos intereses personales y nacionales. Destaco ante todo la relatividad del mundo de la vida en validez común como relatividad del respectivo».
9. En vez de: «del mundo», en A: «de lo que para él era mundo efectivamente real».
10. En vez de: «animista», en A: «espiritualmente-viviente».

les, en parte infraanimales, entendidos siempre en ingenua analogía con la capacidad personal humana de pensar. Por ello el hombre vive con los demás seres en una comunidad universal de trato y de destino, de amistad y enemistad. A esa comunidad se refieren los cultos tradicionales. El animismo, en esta mitología surgida en forma natural, no es un fragmento separable o un aspecto de este mundo precientífico nacional, sino que conforma, concretamente tomado, su ser entero, y determina el sentido de todas las actividades de la vida de los hombres. Así pues, en el trato pacífico y diversamente ramificado con múltiples naciones extranjeras, resalta justamente el hecho sumamente extraño de que cada una viva en otro mundo, cada una en su mundo mítico concreto, mientras que el espectador teórico tuvo que decirse que una identidad de ser tendría que extenderse a través de todos estos mundos. Esto tuvo que hacerlo evidente ya la posibilidad de ponerse de acuerdo de manera efectiva[11] en el comercio y, en general, en la socialización. /189/ Los hombres de aquí y los hombres de allá son en esencia los mismos, con órganos corporales semejantes, necesidades básicas semejantes, etc.; por otra parte, las mismas cosas, la misma tierra, el mismo mar, el mismo sol, etc., todo ello como algo idéntico frente al cambio de las visiones mitológicas. Así se destaca la diferencia entre la representación del mundo (justo lo que antes era simple y llanamente mundo) y el mundo en sí, esto es, el mundo idéntico, sea cual fuere su apercepción nacional. De esta manera se llevó a cabo en el filósofo, en el trance de la actitud cognoscitiva teórica universal, una desmitificación radical del mundo, una toma de posición contra todo lo tradicionalmente válido en la medida en que no se dejaba justificar teóricamente[12]. Surgió así la separación entre δόξα y ἐπιστήμη; la primera, el campo de las verdades tradicionales relativas al conocimiento, el valor y la práctica; la última, el reino del conocimiento teórico del mundo como conocimiento del mundo que es en sí.

Comprensiblemente, muy pronto, a partir de[13] la relatividad del mundo mítico-tradicional, la mirada se dirigió también hacia las múltiples relatividades de la experiencia ahora ya desmitificada, podemos decir: de la experiencia teórica. La cosa idéntica, vista ya sin mitos, se exhibe en múl-

11. En vez de: «de manera efectiva», en A: «primero imperfectamente, pero después en medida creciente de manera efectiva,».

12. En vez de: «una toma de posición contra todo lo tradicionalmente válido en la medida en que no se dejaba justificar teóricamente», en A: «comprendida no como un puro y simple abandono de la vitalidad del mundo, conforme a la apercepción animista ingenuamente-natural, sino como una postura crítico-escéptica del filósofo ante las potencias míticas, bajo reducción de éstas, así como de toda validez tradicional, a lo que hay que reconocer 'ateniéndose puramente a las cosas', en actitud teórica, como realidad en verdad existente».

13. En vez de: «muy pronto, a partir de», en A: «con el establecimiento de un interés teórico de investigación para lo existente en general, instituido con el conocimiento de».

tiples relatividades sensibles, como cosa-cercana y cosa-lejana, como cosa para el órgano sano o para el enfermo, para uno conforme a su sensibilidad, para otro conforme a otra. Con todo esto se entrelaza una nueva relatividad: la de la posibilidad constantemente abierta de la modalización de la certeza. Lo que nos es dado en la vida como existente, e incluso lo dado ya en la percepción, en la cual se da como ello-mismo-ahí, como *originaliter*, con sus propiedades percibidas del caso, puede manifestarse, durante el progreso de la percepción, como /190/ ilusión inane, o en verdad como algo que sigue existiendo, pero con distintas cualidades que las que antes exhibía. Esto atañe a las cosas singulares. Pero también a la percepción en su conjunto –al menos es natural interpretar el sueño vívido como un engaño de la percepción universal–. La trasvaloración del ser en ilusión puede ocurrir también en el trato que nos vincula y en la socialización de la percepción. Algo que vemos juntos se nos revela en común como ilusión. También esta relatividad de la validez propia de la modalización es atravesada por la certeza nunca quebrantada de la vida precientífica, a saber, que el mundo, el mundo que aparece en el cambio de las relatividades, efectivamente existe a pesar de las trasvaloraciones aisladas del ser y de la ilusión; que en toda pugna de opiniones –e incluso de experiencias– subjetivas, de sujetos singulares o de grupos, puede decidirse por la verdad o la falsedad, por el ser o la ilusión, y que la decisión puede fundamentarse incondicionalmente mediante la verificación.

Debe ahora observarse que esta convicción permanente se transfiere sin más y con el carácter de obvia a la actitud teórica. En ambas partes hay, pues, una verdad referida al mundo tal como éste es realmente en sí y por sí; pero el en-sí y por-sí del mundo mítico[14], con todas sus verdades, se ha devaluado ahora como δόξα: aquí todo es meramente relativo. El nuevo ser-en-sí absoluto, con el sentido de aquello que se manifiesta a través de todas las relatividades de la experiencia[15], viene a ser presupuesto sin más como cognoscible, y cognoscible mediante la facultad superior de la ἐπιστήμη. Ésta alcanza la verdad objetiva, que liga a todos los hombres como hombres de razón, a pesar de que su sustrato, lo que es en sí, nunca puede ser dado directamente, pues la experiencia directa de cualquier realidad concreta siempre es meramente sensible, manifiesta lo existente meramente en relatividades.

Ahora bien, este es el punto de origen de inacabables dificultades que atraviesan en configuraciones cambiantes la historia de la filosofía sin ser superadas en ella. ¿Cómo puede haber un conocimiento de este mundo real

14. En vez de: «mundo mítico», en A: «mundo del interés práctico-ingenuo».
15. En vez de: «a través de todas las relatividades de la experiencia», en A: «por encima de todas las relatividades de la experiencia, pero sólo a través de ellas.».

en sí, cuando él mismo es inexperimentable, e inexperimentable verdaderamente por principio? El reino de la experiencia, no sólo de la experiencia unilateral momentánea, sino también de la /191/ experiencia prolongada cuanto se quiera en un nexo sintético concordante, es mera δόξα; está devaluado como un ámbito de apariciones meramente subjetivas, de modos de representación meramente subjetivos. Nada de lo que en la vida está ahí delante como verdadera realidad[16], es en verdad real[17]. ¿No es entonces todo ello un engaño? ¿No es la aparición una ilusión? Y todas estas cosas presuntamente existentes, ¿no son inexistentes?

Pero con esta fácil reflexión no quedaba la cuestión zanjada. Tuvo que tomarse en cuenta que el mundo en general sólo obtiene sentido para nosotros gracias a la empiria preteórica, gracias a estas cosas del mundo circundante degradadas a representaciones (dicho en bloque: gracias al mundo de la percepción en cuanto representación); que la representación es en sí representación de, y que la aparición es siempre aparición de. Pero entonces precisamente este de, este «manifestarse-a-través-de-representaciones» se convierte en problema. En el propósito del conocimiento de algo existente en sí se impone la necesidad de la construcción de un camino viable para el pensamiento, que vaya desde la manifestación hacia lo que en ella se anuncia. La manifestación que reside en cada experiencia y en cada conocimiento experiencial de la vida conducía a lo empíricamente existente* y conducía a ello *in infinitum*, por la inevitable infinitud de la relatividad. Si no se quiso o no se pudo abandonar el en-sí que de entrada era comprensible de suyo, ni su conocimiento, entonces la posibilidad del conocimiento tuvo que probarse de alguna manera en los hechos. Claro que lo que al principio se ofrecía aquí como filosofía era de una ingenuidad primitiva, eran vagas construcciones subjetivas.

Al penetrar con actitud teórica en los horizontes infinitamente abiertos del mundo circundante empírico, se pusieron por debajo de ellos infinitudes objetivas; se descubrieron las infinitudes internas y externas del mundo existente en sí, avanzando rápidamente hacia la idealización matemática de las formas infinitas espacio y tiempo. Sin embargo, la actitud teórica se enredó muy pronto en dificultades relativas al continuo. Asimismo, la causalidad con que se tiene familiaridad en la empiria circunmundana finita se sustituyó por las infinitudes objetivas-reales /192/ de la causalidad

16. Después de: «verdadera realidad», inserción en A: «concreta».
17. Para: «en verdad real», variante en A: «la verdadera realidad».
* Lo que existe está en el todo del mundo circundante total intuitivo. Este mundo mismo es ahora, tanto en las singularidades como en total, *mera representación*, en la cual ha de manifestarse el mundo verdadero en sí, con sus existentes reales en sí. Pero en cuanto al contenido este mundo es distinto para cada quien en los diferentes periodos de su vida y para cada sujeto diferente (N. de Husserl).

de la naturaleza; y también se anticipó pronto la idea de las leyes naturales estrictas que gobiernan con generalidad incondicionada la infinitud de las realidades y no dejan abierta ninguna existencia indeterminada.

La ingenuidad de esta manera de pensar radica en que, a pesar de elevarse por encima del mundo de la empiria propiamente dicha, se permanece atado a las viejas maneras habituales de formación de conceptos y a las maneras de representación insertas en la lengua común. En el fondo, sólo se construían imágenes del mundo en analogía ingenua con lo sensible, como posibilidades[18] de hacerse representable un mundo existente en sí; con comprensible ingenuidad, se proponía con ello, como un esquema que iluminaría la relación entre la representación y la realidad, la relación entre la imagen y el original –una multiplicidad de imágenes para un original por siempre inaccesible–. De estas imágenes del mundo pudo haber, naturalmente, muchas, todas con el mismo marchamo de una comprensibilidad primitiva. Sólo gracias al contraste y a la pugna se cayó en la cuenta de que tales maneras de querer entender el mundo existente en sí no admiten todavía una fundamentación concluyente. Por consiguiente, el desarrollo de la filosofía como ciencia no comenzó propiamente sino con Platón, a saber, con el problema de la posibilidad y el método del conocimiento verdadero y del sentido auténtico de lo que es en sí, un problema que acompaña la marcha del desarrollo de la filosofía en niveles de conformación constantemente renovados. Correlativamente, el concepto de verdad y de ser verdadero se perfecciona históricamente y, sin embargo, sigue siendo siempre problemático. Las representaciones del mundo ensayadas por los presocráticos conservan largo tiempo su fuerza como preinterpretaciones de posibilidades dignas de ponderación; su vaguedad nebulosa exigía formulaciones más definidas, crítica de métodos y reelaboraciones. Justamente de ahí se desprendieron direcciones particulares de conocimiento, en las cuales, bajo una limitación abstractiva de sentido, se alcanzó una evidencia irrefutable y una adquisición espiritual firme, comprobada con método firme y susceptible de ser ampliada y proseguida –ciencias particulares en cuyo exitoso resultado lo «lógico», lo específicamente auténtico del método científico, alcanzó una forma modélica, mientras que, ciertamente, con respecto al mundo considerado como un todo, quedaban en la filosofía demasiadas incomprensibilidades que superar–. La geometría de Euclides configurada según el espíritu platónico, junto con los /193/ comienzos de la física exacta asociados con ella, fueron el primer componente nuclear firme que se sedimentó a partir del raudal incandescente de la creación intelectual filosófica. Desde

18. Después de: «posibilidades», inserción en A: «presuntas».

ese momento quedaba prefigurada la tendencia a la separación y configuración de un número creciente de ciencias positivas en las cuales el trabajo filosófico pudo tener repercusión y pudo luego perderse: perderse en la restricción del sentido por la cual todo ser se halla en la unidad inseparable de un sentido de ser total; perderse en la tecnificación de la marcha infinita, prefigurada por doquier, de lo inmediato a lo mediato en el proceder deductivo. Aparentemente la elevación a las universalidades esenciales se hacía cargo de la totalidad: a este contexto pertenecen el desarrollo de una teoría apriórica de los modos de inferencia (su camino va de Aristóteles al análisis de nuestros días, pasando por la matemática formal y la *mathesis universalis* de Leibniz), y por otra parte la tendencia a la configuración de un sistema de disciplinas ontológico-materiales. En resumidas cuentas, es la tendencia al desarrollo de un sistema universal de disciplinas aprióricas. Así pues, parecía que un universo de ciencias positivas de hechos, fundamentadas en una ontología formal y concretamente universal como instrumento de toda metodología técnica, satisfaría el objetivo de una filosofía.

Pero no era sólo el hecho de que las disciplinas ontológicas tuvieran ahora que seguir con más razón el camino de la tematización y la especialización unilaterales; es que con ello se habría dado satisfacción nada menos que a la inextirpable aspiración a llegar al fundamento del todo del ser, y para ello no faltaba un sentimiento que pugnaba por la claridad. El «todo» no es aquí precisamente, en cuanto unidad de sentido, algo así como un agregado de partes externas unas a otras, que en cierta medida estuvieran unidas inseparablemente sólo por cualidades figurales, por formas de enlace. Pero los misterios y enigmas más profundos que afectan a la temática de la totalidad del ser, y del mundo objetivo que desde un principio la representó, aunque fueron pronto barruntados y motivaban con su impulso el devenir histórico a la manera de presentimientos intelectuales. sólo alcanzaron claridad científica por caminos llenos de reveses al desarrollarse la Modernidad. Y llegaron con ello a la conformación de una problemática firme que eclipsó a todas las dimensiones de problemas inauguradas a título de ontología y ciencia positiva de hechos, y que relativizó a la totalidad de estas ciencias del mundo y a su propio mundo.

Si logro hacer comprensible esto en algunas gruesas pinceladas, 194
podría también hacerse visible hasta qué imprevistas honduras desciende la pregunta por la tarea presente de la filosofía, y que ésta sólo puede ser vista y concebida en toda su seriedad cuando se capta la más íntima voluntad en que ha surgido históricamente la filosofía y que ha mantenido viva su unidad, pese a las necesidades de la transformación de su sentido. Pero eso requiere una comprensión última del trágico vuelco que

se ha producido: de la conciencia orgullosa del grandioso auge del conocimiento del mundo gracias al trabajo exitoso de las ciencias positivas, a la percatación y al conocimiento cada vez más indudable de un fracaso completo en relación con lo que la filosofía quería propiamente de estas mismas ciencias y en relación con lo que ellas, como miembros suyos, debían haber realizado en la colaboración mutua.

Mirando la historia, hagamos la siguiente reflexión. El desarrollo entero de la filosofía, durante su primera etapa sin cientificidad, y desde Platón como auténtica filosofía, está guiado por la idea del mundo, del mundo en sí, del mundo «objetivo» conforme a la mencionada transformación de sentido, que había provocado algo esencialmente nuevo en lo que el hombre precientífico llama mundo. Ciencia y ciencia del mundo objetivo, verdad teórica y verdad sobre lo mundano-objetivo, son conceptos coincidentes. Lo que existe forma parte de la realidad, es ente espacio-temporal objetivo; ¿cómo podrían esos pares de conceptos, se preguntará todavía hoy la mayoría, tener un sentido distinto? El mundo es, precientíficamente, la realidad total que se abre a la mirada, la realidad en la que vivimos, al interior de la cual nos afanamos, tenemos experiencia, pensamos, valoramos, en la que tomamos resoluciones prácticas y hacemos realidad nuestros fines mundanos. Es verdad que este mundo adopta un sentido transformado merced a la concepción teórica de identidades absolutas como polos ideales en los modos múltiples de aparición; pero se conserva la forma mundo como todo de las realidades, cuya existencia significa existencia-en en las formas individualizadoras de espacio y tiempo. Nosotros, los sujetos de los actos cognoscitivos, así como de todos los actos, co-pertenecemos a este mundo, al igual que los animales, y al igual también que los dioses eventualmente repensados por la teoría, por tanto desmitificados y convertidos en objetos teóricos de conocimiento (p. ej. los θεῖα σώματα de Aristóteles). La vida anímica de estos seres, junto con sus actos, estados y facultades, es desde luego un ámbito parcial de sucesos mundanos. Este objetivismo o realismo (que con propiedad tendría que llamarse «mundanismo») tiene como concepto contrario el subjetivismo. /195/ Que es, ciertamente, una palabra de mala reputación, lo mismo que todas las palabras destinadas a una función de igual sentido, como idealismo o trascendentalismo, las cuales además, por sus connotaciones históricas, invitan directamente a interpretaciones desatinadas. El subjetivismo no se presenta con un sentido nítidamente determinado, como sí hace su contraparte, el objetivismo realista; ni como una filosofía, como posibilidad de una ciencia universal enteramente novedosa, con un determinado sentido de ser que se contraponga al objetivismo; y de ningún modo se presenta, como el objetivis-

mo, con una presunta[19] obviedad que desde el principio impida, a quien tenga la actitud correspondiente, pensar en otra posibilidad. Al principio el subjetivismo aparece en escena como paradoja, como un escepticismo incómodo, casi ridículamente equivocado, que niega la posibilidad de la ciencia objetiva, si es que no incluso el ser de un mundo objetivo en sí. Y, sin embargo, en lo que él hace valer reside algo históricamente inmortal, un germen vivo que, derribado una y otra vez mediante argumentaciones, renace de nuevo. El primer subjetivismo pasa en la historia por transformaciones, se adapta a todas las fases de desarrollo de la filosofía científicamente objetivista y a las correspondientes refutaciones argumentativas, y adopta con ello configuraciones nuevas, una y otra vez nuevas. El subjetivismo hace valer, así sea bajo la forma de paradojas inadmisibles, sus motivos de pensamiento, que en todo tiempo son idénticos en cuanto al tipo. Estos motivos poseen, en efecto, su propia evidencia. Se agrupan en torno a las dificultades de la correlación entre el conocimiento y lo conocido, y hacen que se sienta la cuestionabilidad del sentido de la trascendencia que tiene su origen en tal correlación.

Pero esta evidencia se encuentra en una tensión insoportable con la evidencia ineliminable del objetivismo. Para éste resulta más fácil desplegarse con coherencia interna en el espacio de su suelo omnicomprensible de validez: el «mundo», al menos en las líneas de continuo desarrollo de las ciencias particulares exactas de la naturaleza. Y a propósito de la aparente equiparación de naturaleza y espíritu en la unidad del mundo, o de su igual subordinación al concepto supremo de lo real-mundano, parece totalmente obvio que también las ciencias del espíritu encontrarán ahora caminos de exactitud y vendrán por su lado a completar el conocimiento del mundo como ciencias objetivas complementarias. /196/ De los éxitos consecuentes de las ciencias de la naturaleza, el objetivismo saca una fuerza enorme y una actitud interna de relegación de la evidencia subjetivista, una resolución en la mayoría de los casos inconsciente a no dejarse afectar por ella. Esta actitud le vino facilitada merced a que el propio subjetivismo no pudo sustraerse por completo a la fuerza que reside en el realismo y de continuo se dejó llevar a inconsecuencias, mientras que sólo el éxito de un subjetivismo puro y completamente consecuente, y en calidad de ciencia sistemática, pudo refutar la pretensión del oponente de lograr un conocimiento absoluto del mundo. Sin embargo, este subjetivismo tuvo que hacer justicia, en el marco de sus teorías filosóficas, al indudable, aunque limitado, derecho de las ciencias objetivas, y con esa limitación de este derecho, a la necesidad de las mismas; tuvo que mostrar

19. Después de: «presunta», inserción en A: «y exclusiva».

que las ciencias objetivas, rectamente interpretadas en sus logros verdaderos, conservan su sitio en el campo subjetivista. El subjetivismo era inconsecuente, ya que se presentaba como agnosticismo; éste implicaba, en efecto, el reconocimiento de lo trascendente, aunque a la vez su incognoscibilidad para nosotros los hombres; y la relativización antropologista de todo conocimiento implicaba el reconocimiento del ser absoluto del hombre, que sólo es experimentable y pensable como objeto singular en el mundo, esto es, en ese mundo que, subjetivistamente, sólo ha de valer como su fenómeno subjetivo, como constructo de su representación. Y, no obstante, se hacía así visible algo que tuvo que ser sentido con desconcierto: algo ambiguo, dual en el ser del hombre. El hombre – yo, como sujeto operante en toda experiencia y en todo conocimiento, a través del cual es abarcado todo lo que llegó a tener para mí vigencia como mundo y como teoría del mundo, como algo válido en mi validar, como algo consciente en mi vida de conciencia – y, sin embargo, una vez más: yo soy hombre, yo existo como objeto en el mundo experimentado, en el mundo consciente en la conciencia. Una curiosa interpenetración.

Por otra parte, puesto que el subjetivismo no llegó a depurar su momento[20] más esencial y se atascó en medias tintas incoherentes, el objetivismo pudo sosegarse con la evidencia de que la subjetividad de cualquier especie y forma, humana y animal, y eventualmente en otras configuraciones que haya que admitir, infraanimales, pero también sobrehumanas, pertenece /197/ a su tema como integrante del mundo, y ciertamente con todas las funciones cognoscitivas específicamente propias del hombre. Y no faltó siquiera un celoso cultivo de las correspondientes ciencias objetivas, las ciencias del espíritu en el sentido más amplio. Ya en los comienzos de una ciencia filosófica en Platón y Aristóteles tenemos comienzos significativos, doctrinas sistemáticas sobre el alma y la vida anímica humana y animal, sobre el hombre como persona en el todo social y político, sobre el hombre como sujeto de comportamiento cognoscitivo, valorativo y práctico; sobre su razón teórica y práctica, sobre su lucha por la «existencia», como se dice hoy en día, etc.

El desarrollo de la filosofía como ciencia objetiva autónoma, interrumpido en la Antigüedad –nos saltamos el importante intervalo en el cual la filosofía se convirtió en teología–, se reanuda a partir del Renacimiento. En un vigoroso desarrollo coherente, nace la nueva infinitud, la interna del progreso de las teorías, la externa del método de las ciencias positivas del mundo que hace de garante de las disciplinas. Este método parece incluso ser claro garante de algo más todavía, a saber, de que la realización

20. En vez de: «momento», en A: «motivo».

libre y sistemática de estas posibilidades abarque efectivamente la totalidad de las preguntas teóricas susceptibles de ser planteadas respecto del mundo, y de este modo pueda ganarse y se gane, en la única forma pensable de un progreso infinito, la meta de la filosofía, la meta de un dominio cognoscitivo sobre el mundo. Pero a éste tiene que seguir el progreso del dominio práctico: *scientia est potentia*! En el establecimiento de las ciencias modernas, ya desde el principio vienen en ayuda de las ciencias naturales –recordemos a Hobbes y a Locke– la psicología moderna y la legión de las nuevas ciencias del espíritu, la nueva biología universal. Y, con todo, la filosofía científica sigue teniendo a su lado al escepticismo, que la sigue como su sombra a lo largo de la historia.

Como un trasfondo que contrasta con las ciencias positivas metodológicamente bien fundamentadas y florecientes, tenemos en la Modernidad todas las consideraciones filosóficas dirigidas subjetivamente: las únicas que más tarde serán designadas como «filosofía», tratadas en disciplinas bajo los títulos de teoría del conocimiento, teoría de la razón, etc., y ejercidas como formaciones intelectuales multiformes, impresionantes, y sin embargo faltas de claridad, operando continuamente con motivos intelectuales subjetivistas. Íntimamente movidas por la tensión /198/ ya sensible entre aquellas evidencias contrapuestas, ciertamente no podían dar satisfacción a la filosofía mediante un esclarecimiento. Esta filosofía en sentido estrecho, que aspira a la cientificidad pero nunca la alcanza, es ahora el lugar de los sistemas «idealistas» y «realistas» y de las incesantes disputas entre sistemas. En ello actúan por doquier los motivos que la sofística primitiva ya había hecho valer germinalmente y que ahora cobran una nueva fuerza insospechada. En la mayoría de los casos y hasta el día de hoy, la filosofía se pierde en argumentaciones polémicas, en particular como teoría del conocimiento –el lugar llamado a depurar la validez de estos motivos–, en vez de sacar realmente a la luz lo que da fuerza al subjetivismo. Se trata, tal como sólo en nuestros días y sólo para algunos ha llegado a ser posible, de alcanzar la muy necesaria intelección de que una psicología objetivista o una ciencia del espíritu objetivista no pueden jamás apresar eso subjetivo que quiere llegar a expresión en la reacción subjetivista, pero que permanece oculto en medio de sus oscuridades. Pero sólo el último desarrollo muestra qué es lo que aquí está en juego: el ser y no-ser de la filosofía misma, si es que había de mantenerse con el sentido general de ser que ella quiso realizar en la historia desde sus comienzos; esto es, mantenerse con rigor bajo la idea del conocimiento que fundamenta la intelección incondicionada del todo de lo que en verdad existe. Tan pronto como se abrió un horizonte infinito de preguntas, de preguntas científicas, que por principio no podrían entrar en ninguna ciencia objetiva del mundo,

por mucho que no obstante concernieran al mundo y al entero sentido de ser «mundo», tuvo que disolverse la obviedad según la cual coinciden lo existente y lo real, y por lo tanto la totalidad de lo existente y el mundo. Tan pronto como fue descubierta una subjetividad absoluta en un sentido susceptible de experiencia directa y de teorización apodíctica, una subjetividad que no era alcanzable objetivamente y que *a priori* no puede serlo nunca, tuvo por fuerza que hacerse añicos la obviedad de que el absoluto de la ciencia objetiva, a saber, eso que se anuncia con necesidad en el flujo heraclíteano del mundo precientífico de las meras apariciones subjetivo-relativas (el mundo de los modos de representación individuales, sociales y nacionales), el «ser-en-sí» entendido como absoluto, ahora ya en serio el absoluto simple y llanamente, era por ende el *telos* del conocimiento filosófico; y con ella se hizo trizas igualmente la obviedad de que el método de las ciencias positivas, sobre todo y ejemplarmente el método las ciencias matemáticas exactas, era el método filosófico.

/199/ Los sujetos humanos y luego en general los sujetos psíquicos resultan ser los puntos de ruptura. Considerar seriamente a los hombres como realidades, al modo de las piedras, de los cuerpos de la naturaleza, justamente sólo como realidades psicofísicas, que además de sus propiedades reales corpóreas poseen todavía en el mismo nivel propiedades reales-anímicas, esto significa, brevemente dicho, aprehender su ser como algo individualizado espacio-temporalmente y sometido a la causalidad general de las realidades, y buscar una legalidad natural correspondientemente ampliada mediante la cual tendrían que estar determinados en sí como unidades que perduran a través de cambios reales: el mundo se convierte en una naturaleza universal en sentido ampliado. Pero la localización secundaria de lo anímico en el cuerpo, y con ella su también secundaria existencia-en la espacio-temporalidad de la naturaleza, no es una ubicación efectiva en estas formas. Hacer caso omiso de ello y querer comprender el mundo en serio como naturaleza psicofísica universal, contraviene la esencia propia del espíritu y acarrea consecuencias absurdas. Así se cae, por ejemplo, en la ofuscación de considerar el alma, la psique, como un montón de datos. La naturalización ingenua del alma, aunque buscó imponerse de muchas formas aparentemente obvias, tuvo la inevitable consecuencia de que toda la movilización de los talentos más grandes y de las energías apasionadas durante siglos no pudieran poner en marcha una psicología científica, esto es, una psicología tan objetiva como se la quería: en el espíritu de las ciencias físicas de la naturaleza y en paralelo a ellas, y ambas, sobre todo, consideradas como componentes de una ciencia concretamente universal de la naturaleza en sentido ampliado. Esto, desde luego, en el sentido de la idea tradicional de objetividad. No se

advertía que ello es imposible por razones de esencia. Si uno se restringe a una antropología y zoología meramente empírica y puramente descriptiva, que se mantiene en el mundo circundante intuitivo de la vida; si uno renuncia, por tanto, a aquella objetividad absoluta que, en cuanto filosófica, apunta a un en-sí irrelativo, entonces tiene uno a hombres y animales en este mundo circundante– como concretos psicofísicos, los cuales son unidades de experiencia y pueden ser tratados[21] como tales, casi como plantas o minerales. Con respecto a la dualidad de lados que presentan, se tiene una «causalidad» intuitiva empírica, una inducción empírica recíproca; puede uno hacer inductivamente inferencias que enlacen algo físico y algo psíquico; /200/ uno puede también dirigirse hacia lo empírico-descriptivo y a lo inductivo en cada uno de los dos «estratos», y así tendrá que hacerlo cuando se quiera hacer justicia a la concreción. Tal antropología psicofísica o psicología psicofísica tiene desde luego su sentido legítimo. Pero la filosofía y en última instancia toda ciencia aspira desde luego a la objetividad absoluta; las ciencias biológicas quieren ser descriptivas sólo provisionalmente; el mundo intuitivo ha de ser, en su integridad, un modo de aparecer meramente subjetivo-relativo. Bajo la idea del en-sí, la descripción ha de ser transformada en una aproximación exacta al mundo en sí, como sistema-polo de todas las series de aproximación. A propósito de la physis pura, tal aproximación se consideraba por principio ya lograda por la ciencia natural matemática exacta. Y de ese modo, para el cuerpo humano y el cuerpo animal se tiene, como su verdad en sí, alguna expresión físico-matemática. Para lo psíquico se esperaba poder lograr exactamente lo mismo; parecía obvio que ello tendría que ser posible, si bien no una psicología cuantitativamente matematizadora, sí una psicología del «alma en sí», la cual tendría que ser hasta ese punto se había impuesto el dualismo cartesiano– un componente del uno y único todo-de-la-naturaleza en sí. ¿Por qué no se ha visto con intelección el contrasentido de tal objetivismo? ¿Por qué no se ha meditado sobre el aspecto que tendría que tener una ontología universal del mundo, pensada como realizada en forma ideal? Las meditaciones de esta índole solamente pueden ser indicaciones de que la psicología <no> ha alcanzado la cientificidad que le es esencialmente propia, de que no ha buscado de manera correcta su método ni lo ha encontrado. No está en cuestión, en efecto, una «metafísica del alma», sino una ciencia rigurosa que trabaja concretamente.

El examen histórico puede procurarnos un acceso a este defecto que la consideración objetivista del mundo siempre acarreó con respecto a lo subjetivo, en tanto que, por su parcialidad a favor de lo idealmente exacto,

21. Después de: «tratados», inserción en A: «descriptiva-inductivamente».

apartaba la mirada de lo «meramente subjetivo» de su investigar cognoscitivo. La reacción escéptica, por el contrario, consistía esencialmente en hacer valer la vida cognoscitiva actual con todo lo que en ella es «meramente subjetivo», sus experiencias, su mundo intuitivo, de hecho la vida concreta que encierra absolutamente todo lo que para el hombre tiene sentido comprensible, valor, significado. El escéptico dirige así la mirada, aunque sin /201/ rigor temático, hacia el sujeto que opera conociendo y experimentando. Su tendencia no es negar simplemente cualquier conocimiento, sino reducirlo al mundo empírico de la vida en el presente, este mundo de lo relativamente existente, el único mundo que nos es dado de manera directamente intuitiva. Al principio es hostil a la ciencia, en tanto que entiende la ciencia, la filosofía, como ciencia objetiva, como la ciencia del presunto en-sí. Pero ya en la Antigüedad el escepticismo da un giro en el que él mismo se convierte en ciencia, sólo que, precisamente, ahora la ciencia es ciencia de lo meramente subjetivo, más allá de la cual no podía haber ninguna ciencia objetiva. Claro que causaron mayor impresión y tuvieron mayor influencia histórica las escuelas verdaderamente escépticas, gracias a sus técnicas de argumentación con las paradojas que habían entre tanto formulado por completo; aparte de motivos cosmovisionales, que habían debilitado otros intereses por la ciencia objetiva y por la ciencia en general, el escepticismo busca mostrar la mejor disposición a reconocer los éxitos innegables de las matemáticas y de las ciencias naturales, puesto que estas ciencias propiamente sólo son métodos para orientarse al juzgar y al actuar dentro de la relatividad del mundo circundante. Así, ya los médicos empíricos reinterpretan antropológicamente las ciencias exactas dirigidas hacia lo trascendente.

El resurgimiento de la tradición escéptica subjetivista durante el Renacimiento, junto con el modo en que ella motivó a Descartes en su intento de una fundamentación radicalmente nueva de la filosofía objetivista, fueron decisivos para inaugurar una nueva gran época de la filosofía. Apartándose de las argumentaciones estériles sobre lo subjetivo y lo trascendente, Descartes toma en serio la apelación de los sofistas a la inmanencia de la subjetividad cognoscente y a sus contenidos meramente subjetivos, y hace así el descubrimiento, que a él mismo lo conmociona profundamente, que se expresa en el *ego cogito*, muchas veces citado pero constantemente malentendido en una deformación trivializadora. En mi opinión, aun hoy todo detenimiento es poco al estudiar las dos primeras Meditaciones que conducen al *ego cogito*, aunque ya nadie concederá tampoco a la filosofía cartesiana misma una significación de cara al futuro. «Ego» – eso soy yo mismo, yo, el yo que al filosofar reflexiono sobre mí como portador y ejecutor de las valideces en las cuales vale para

mí todo lo que para mí puede jamás valer, o, lo que es lo mismo, todo lo que me es consciente como existente, como cosa-existente o como ilusión-existente, como algo bueno-existente, como algo que /202/ debe ser, como algo posible o imposiblemente existente, etc. A estas valideces pertenecen todas las experiencias, todas las representaciones vagas, todas las menciones, todas las evidencias, exactamente tal como las tengo, y con el contenido y la modalidad de validez en que las tengo como valideces. Mi vida de yo, como vida de este ego, es una corriente de múltiples actos de conciencia, un incesante dar validez, tomar-por-válido, tener-en-validez y mantener-en-validez; también poner-en-cuestión la validez, abstenerme de valideces, en modos innumerables que adoptan los toscos títulos: percibir, recordar, esperar, fantasear, comparar, distinguir, pensar en general, valorar, desear, etc. Mi vida de yo transcurre unitariamente en la forma constante *ego cogito* – el título universal cartesiano para todos estos modos se dice *cogitatio*. Cada *cogitatio* tiene su *cogitatum*, el cual, en su pureza, tal como es *cogitatum* según su respectivo contenido y modo de validez, pertenece inseparablemente a la *cogitatio* respectiva. ¿Es este ego yo, el ser humano? Descartes dice que no y lo muestra metódicamente, poniendo en práctica un método peculiar y muy curioso, una cierta epojé cuasi-escéptica y sin embargo no en serio escéptica, que va desde mi autoconciencia corriente como hombre hasta este ego. Como hombre, me encuentro existiendo en cuerpo y alma en el todo del mundo. El mundo me es dado permanentemente y antes de toda ciencia merced a la experiencia sensible con una incuestionada certeza de existencia. A algunos de los objetos singulares que he experimentado con certeza sensible he tenido que retirarles esta certeza, desvalorizarlos como ilusión. ¿No podría suceder así con todo? ¿No podría el mundo ser ilusión? En su propósito de fundamentación absoluta del conocimiento, Descartes asume estos interrogantes como motivo de una actitud nueva. Yo, hace un instante todavía ingenuamente cierto del mundo, puedo libremente inhibir la ejecución ingenua de la validez del mundo, ejecución que reside, unitariamente y con certeza del ser, en la experiencia sensible; puedo abstenerme de ella. Esta epojé abarca entonces el ser del mundo entero que para mí es real, así como, en cuanto incluido en él, mi propio ser como hombre.

Precientíficamente, el mundo está ahí para mí de manera constante en intuitividad sensible; de manera constante, y como parte integrante de él y que nunca falta, está, con certeza que nunca falta, mi existir humano, que se da intuitiva y sensiblemente de manera especial, e igualmente, desde luego, mi vivir con otros en este mundo. ¿Pero puedo tomar el ser incuestionado de este mundo y su constante y obvia validez de ser como

si se tratara de una validez apodíctica? ¿Puedo, sobre esta /203/ base, ganar una filosofía universal, una ciencia dotada de fundamentación última acerca del mundo, o sea, de este mundo cotidiano de la sensibilidad? Si una filosofía es en absoluto posible, requiere una base apodíctica. Sus comienzos sólo pueden ser una mostración de tal base bajo epojé de todo lo que no es apodíctico. Por consiguiente, tengo que someter a la epojé el mundo de todos los días, el de la sensibilidad, incluida en él mi propia existencia humana. Pero ahora me percato de que he desconectado en verdad mi yo cotidiano, el yo de la entera vida práctica extracientífica, y me he prohibido utilizar su ser para el comienzo filosófico (haciendo como si realmente fuera dudoso, o incluso como si no existiera), pero para ello me he descubierto en mi pureza y en mi ser absoluto como ego inmediatamente apodíctico. El mundo sensiblemente intuitivo puede ser un mero fenómeno, algo así como un fenómeno del sueño, pero yo –el que tiene este fenómeno en este modo de validez* de la posibilidad de duda, yo, que en vista de ello ejecuté la epojé y que ahora me adhiero a ella, yo, que antes de toda esta dubitabilidad tan pronto no-apodíctica, tan pronto apodíctica y en todo caso palmaria, vivía sin reparos el fenómeno sensible y fluyente del mundo, y por cierto en constante ejecución ingenua de su vigencia de ser, yo, que sobre la base de la validez de la experiencia que ejecutaba me hacía variados pensamientos, vagos o intuitivamente claros, y que además de tener tales vigencias en ejecución también llevaba a cabo diversas vigencias valorativas, actos prácticos, etc.–, el ego como sujeto ejecutor de todas y cada una de las vigencias con los correspondientes contenidos de validez, expresado de otra manera, el yo último de la vida de conciencia en su totalidad, como una vida que en la ejecución siempre concede, sostiene, conserva vigencias, fue así descubierto por vez primera y en su diferencia respecto del yo-hombre. Con ello también se descubrió que todo lo que para mí «es», todo lo que es cosa, ser-hombre (yo-hombre u otros hombres), etc., es para mí a partir de vigencias de mi vida que concede validez, a partir de mi ego el sujeto-yo último: yo mismo en mi ser apodíctico, con la vida de conciencia que apodícticamente le pertenece, la de las *cogitationes* –un título que para Descartes engloba todos y cada uno de los modos de conciencia–. Este ego no es un destilado abstracto a partir del hombre concreto, puesto que todo destilar semejante y sus mismos resultados tienen en el ego al sujeto que los lleva a cabo y residen en su vida absoluta. Por el contrario, más bien el hombre concreto, así como el mundo concretamente /204/ intuitivo en su

* Se utilizan en el texto dos traducciones distintas del mismo término alemán, *Geltung*: «validez» y «vigencia». Según el contexto, en español resulta más aceptable una que la otra (N. de los EE.).

totalidad, aunque no es obtenido por abstracción, sí es unidad de validez en el ego concreto, el único absolutamente concreto; a él le pertenece la vida fluyente y múltiple, pero sintéticamente unitaria, que valida y cuyo validado, cuyo *cogitatum*, es este mundo.

Con esta interpretación he hecho visibles, a partir de las primeras *Meditaciones cartesianas*, honduras que yacen en ellas, y en tal medida he ofrecido una interpretación auténtica. Por otra parte, al subrayar y explicitar lo anterior, yo en cierta manera he falseado a Descartes. En efecto, Descartes no fue capaz de sacar provecho de la significación inédita de su descubrimiento y tampoco de su método de la epojé, ni de transmitirlo de manera correcta a sus sucesores. No se tomó el tiempo para ello en sus reflexiones demasiado apresuradas, puesto que la apodicticidad del ego fue para él sólo un medio en el camino de descubrir trascendencias. Él se halla aún por completo bajo el hechizo del prejuicio de la trascendencia, que atraviesa toda la historia de la filosofía y que asume su primera y más burda forma en el esquema de imagen subjetiva y original objetivo –sin sospechar que precisamente su hallazgo y su método, configurados de manera concreta, estaban llamados a desvelar el contrasentido de este prejuicio, y por consiguiente a preparar los caminos –caminos fundados realmente de manera apodíctica– de una filosofía enteramente distinta de la filosofía objetivista existente hasta entonces. Frente a esto, tiene una significación totalmente secundaria el que Descartes mismo haya estado determinado, de muchas maneras, por los prejuicios de la tradición escolástica. La filosofía debía de antemano, como ciencia absoluta, traer consigo lo absoluto, en el sentido de esa trascendencia apta para el conocimiento fundado apodícticamente, no mediante la sensibilidad sino mediante un pensar – con respecto al cual tiene él de antemano la íntima certeza de que la evidencia del método matemático se extiende hasta esta trascendencia. Esto rige en secreto la conducción de su pensamiento, incluso ahí donde está sometida a la epojé de las primeras Meditaciones. Así sucede que, para Descartes, la apodicticidad del *ego cogito*, junto con todas las exposiciones que se llevan a cabo en las dos primeras Meditaciones en el marco de esta inmanencia egológica, sólo debe funcionar como premisa apodíctica primordial, para a partir de ella derivar la trascendencia, o inferir indirectamente el derecho a que la evidencia de las ciencias exactas posea validez trascendente, y a que, finalmente, también al ego se conceda significación objetiva como /205/ alma del cuerpo animado, en el sentido de su dualismo. Este dualismo ha ejercido, desde luego, una influencia enorme y, en el sentido de un poderoso fortalecimiento del objetivismo, filosóficamente fatídica. Pero el auténtico valor que yacía en las dos primeras Meditaciones, que no fue desarrollado en forma alguna y que estaba completamente oculto para

Descartes mismo. no pudo llegar a desplegarse, tal como he dicho, debido a la muy prejuiciada decisión íntima de Descartes en favor de una filosofía objetivista. No obstante, toda la filosofía moderna se sostiene sobre este germen, inconsciente de su sentido propio, de un subjetivismo absoluto de cuño enteramente nuevo, conformado egológicamente. Obsérvese que antes de todas las teorías cartesianas, que deben abrir el camino a inferir la trascendencia y en primer lugar a la prueba de la existencia de Dios, hay en las primeras Meditaciones, tan someras, un fragmento en sí mismo independiente de una indagación apodíctica puramente egológica, con algunas exposiciones del ego conforme a la tipología de las *cogitationes* y los *cogitata* –por ende también del fenómeno del mundo–. ¿No es aquí patentemente posible seguir exponiendo y teorizando *in infinitum*, en esta inmanencia pura. sin incurrir en las mismas falsificaciones del ego que ya había en el *mens sive* etc., con las cuales Descartes, ya desde las primeras Meditaciones, ponía engañosamente los pensamientos de su lector sobre la pista de un sendero falso? Con todo, a este pequeño fragmento de análisis inmanente del ego le fue concedida una gran serie de repercusiones; es manifiestamente la fuente de la psicología y la teoría del conocimiento psicologista de Locke, basadas en la «experiencia interna»; no en grado menor, es la fuente de todos los idealismos de la Modernidad, los racionalistas y los empiristas, que hasta hoy han intentado configurarse en formas cada vez nuevas. Pero al método de Descartes de fundamentación del objetivismo sobre la base de una inmanencia apodíctica vuelven también las teorías que argumentan de manera realista; en todas estas formas se repite el tipo cartesiano de fundamentar la trascendencia, y así se agotan en tentativas absurdas de, mediante inferencias, pasar desde una esfera de inmanencia de que da testimonio la evidencia inmediata de la experiencia, a algo trascendente, a una trascendencia en que debiera alcanzarse el mundo objetivo de las ciencias positivas exactas.

¿Y cuál es el resultado de todo este desarrollo moderno? Durante dos siglos transcurre con un ímpetu /206/ entusiasta, sostenido por la convicción general de haber puesto en una marcha que ya nunca podría ser detenida, a una filosofía como ciencia autónoma universal, una ciencia capaz de dar cuenta satisfactoria de todas las realidades, terrenas y celestiales, físicas y psíquicas, en las ciencias de la naturaleza y del espíritu, en la antropología, la ética, la sociología, la teología racionales, etc. En esta gran época de la filosofía también las grandes cuestiones prácticas de la humanidad se entienden como cuestiones científicas en el sentido dominante, y por tanto como cuestiones sometidas a la autojustificación autónoma de la razón; y no por ello tuvo esta época que temer el reproche, tal como no lo temió la filosofía antigua, de que el tratamiento racio-

nal de estas cuestiones hubiera de significar un estrangulamiento «intelectualista, abstracto» de la vida. La propia razón práctica se encuentra, como la razón en general, en el horizonte temático de esta filosofía, y ella no sólo concierne a los hombres como individuos, sino también a los hombres en la socialidad: en cuanto Estado, en cuanto internacionalidad, y finalmente en cuanto humanidad entera desde el punto de vista de sus posibilidades de poder configurarse mediante la razón autónoma. Incluso los problemas de cómo la razón teórica puede llegar a ser práctica, son[22] asunto de reflexión y decisión teóricas.[23] Si se cree poder fijar límites a la razón con esferas de irracionalidad que la circundan, entonces lo presuntamente «irracional» es ciertamente tema racional y tiene su participación en la racionalidad.

En esta vigorosa corriente de vida cognoscitiva, llena de una voluntad apasionada por la ciencia rigurosa y omniabarcante, advertimos en el siglo XIX una transformación esencial, que puede caracterizarse como un fracaso filosófico. Quiero decir, un fracaso de esa cientificidad que se pensaba haber conquistado tan perfectamente: la cientificidad de un conocimiento absoluto y universal del mundo –incluido en él el completo conocimiento del hombre–, de cuyo espíritu todas las ciencias particulares debían ser instrumentos. Pero el fracaso de la razón teórica como filosofía encierra también un fracaso de la razón práctica. Lo que la filosofía moderna pretendía codespertar *eo ipso* /207/ con sus ciencias, justamente como consecuencia necesaria de aquella cientificidad filosófica genuina, lo que ya la filosofía antigua desde Sócrates consideraba como la función propia de la filosofía, era la creación de una humanidad más elevada, de una humanidad auténtica. No al modo de una educación libresca y con aires de grandeza, sino como disposición de ánimo dirigida al καλὸν κἀγαθόν y que determina la existencia humana entera en su actuación y en su aspiración. Pero esto no en aislamiento egoísta, sino como disposición de ánimo que impera de parte a parte en una sociedad, en el Estado, en la humanidad unida: en el progreso infinito de la educación, de la «ilustración», en la lucha por elevarse a un nuevo nivel de existencia espiritual, en el cual la humanidad cobre conciencia de su *telos* verdadero y se configure de manera autónoma de acuerdo con él; configurando asimismo, de manera correlativa, su mundo circundante entero, espiritualizándolo constantemente.

Todo el mundo europeo se llena precisamente de esta fe en el sentido y la vocación de la filosofía y de las ciencias: la de incidir en la his-

22. Después de: «son», inserción en A: « tal era en efecto la opinión ».
23. Después de: «teóricas.», inserción en A: «De ahí los grandes movimientos pedagógicos y el afán de una ética.».

toricidad concreta de la humanidad y dar a ésta un estilo de existencia completamente nuevo, a saber, el de una existencia que se espiritualiza y se hace cada vez más satisfactoria por obra de la razón filosófica. Pues ya desde los comienzos griegos de la filosofía, ésta se ve llamada a ser la educadora del espíritu universal: en un principio del espíritu griego, y a partir de él, de todos los pueblos helenizados y que en la helenización obtenían, por así decirlo, carta de ciudadanía espiritual. A partir de ellos se ha formado, en la continuidad del desarrollo histórico, mediante la constante inclusión de pueblos nuevos en esta espiritualización, la unidad de la humanidad europea. Ha sido de hecho la filosofía la que ha creado el carácter fundamental de Europa como una forma espiritual cerrada en sí y unitariamente viviente (es decir, no como un concepto meramente geográfico), a saber, como una primera internacionalidad basada en la educación, en vez de en el mero poder: una educación cuya fuente más primigenia es la filosofía autónoma, y sólo secundariamente la participación en el mundo cultural articulado mediante el método filosófico. Todas las configuraciones nuevas y las reconfiguraciones de la filosofía determinan esencialmente, como guías ideales, el respectivo espíritu universal de Europa para la humanidad europea (como una humanidad que se orienta justamente conforme a ideas).

Manifiestamente, lo dicho vale en medida especial de la época de la Ilustración, sobre todo si pensamos en la rápida repercusión de las nuevas ciencias positivas en la forma de una civilización burguesa, de la técnica industrial, /208/ etc. No sin razón se comprendió esta época como la edad de la filosofía. Y no obstante, durante el siglo XIX, a pesar del florecimiento de las ciencias positivas, se produce un cambio esencial. Decae nada menos que esa fe en la filosofía y en la ciencia que daba todo el impulso. ¡Qué transformación en el espíritu europeo de la época! Se abandona el sentido original de la filosofía como conocimiento teórico del mundo, y con él el sentido de las ciencias particulares como ramas de la filosofía. Teoría pura, pensamiento conceptual abstracto, intelectualismo, son palabras que en amplios círculos cobran un regusto despectivo, y sobre todo en la juventud, que se cree llamada a sustituir los ideales, presuntamente liquidados para siempre, por ideales nuevos. Por mucho que también en este desarrollo se acredite el espíritu europeo forjado por la filosofía, a saber, en la manera de conformar esas ideas en la supremacía del hombre autónomo y de dejarse conducir por ellas y darle así forma y contenido a toda la vida comunitaria, en el Estado, la nación y la cultura, así y todo, en estas crisis vive una Europa subvertida escépticamente; algo paralelo a la filosofía escéptica antigua, que hacía frente a la filosofía misma a la vez que estaba esencialmente determinada por ella.

Permanezcamos por de pronto en la esfera de las ciencias positivas, y justamente de las ciencias exactas de la naturaleza, que por su ejemplaridad guían el desarrollo desde el comienzo. Ni el ímpetu de trabajo ni los logros especializados de estas ciencias han sufrido menoscabo; pero sí lo han sufrido el espíritu en el que sigue transcurriendo su labor, la viva enjundia filosófica y el impulso filosófico que surgen de este espíritu. En general se les reprocha –hoy en día hasta la saciedad– la dispersión en el especialismo y la profesionalización. Es indudablemente una tragedia de la ciencia objetiva el que por esencia ella no pueda permanecer apegada a la intelección inmediata[24]; el que, como ciencia del mundo infinito, tenga que embarcarse en mediaciones infinitas de inferencias inductivas y deductivas, y el que sólo mediante una tecnificación del método pueda ella dominar el progreso *in infinitum*. /209/ Con esto tiene que ver también el perfeccionamiento del instrumento de la matemática formal (incluso de la lógica matemática), que en sí mismo representa en grado superior una técnica intelectual sumamente elevada. Igualmente es parte de esta tragedia la necesidad de división del campo y del trabajo científicos, bajo especialización de la técnica metodológica, cuyo manejo exitoso requiere al cabo de ciencias especiales como profesiones de vida, y por ende de profesionalización. Es una tragedia porque la conceptualidad originariamente intelectiva[25] se convierte necesariamente en una conceptualidad «simbólica» de sustitución, y porque, a pesar de la evidencia del trabajo que transcurre de manera coherente, puede perderse por completo el sentido propio del proceder científico, que dimana de fuentes originarias.[26] Este proceder se vuelve finalmente una técnica vaciada y aprendible, con resultados útiles y altamente eficientes en la práctica, pero sin comprensión de la necesidad de una evidencia que responda al sentido originario. Así, tecnificación y especialización son necesarias, y a la vez son –cuando falta el movimiento opuesto de aclaración de sentido hasta los horizontes de la totalidad, es decir, cuando falta el universo filosófico– un fracaso. Los profesionales llegan a ser ingenieros eventualmente en sumo grado geniales de una técnica intelectual, que, por su parte, en algunas esferas del mundo circundante y en determinada época (en la

24. En vez de: «intelección inmediata», en A: «intuición inmediata y por ello en la finitud».

25. En vez de: «originariamente intelectiva», en A: «originaria, extraída de fuentes intuitivas».

26. Después de: «originarias.», complemento en A: «Pero ahora, la evidencia del método que opera con este proceder y de la intuitividad supletoria a la que él recurre con frecuencia, no es ya de ningún modo una evidencia del conocimiento de las regiones del mundo real, que en última instancia pudiera extraer su sentido y tuviera que alcanzar su verificación a partir de la intuición originaria.».

praxis económica, por ejemplo) puede hacer posible una «técnica», en el sentido popular de la palabra, extraordinariamente útil. Los ingenieros no son filósofos, ni son en sentido propio científicos, a menos que se falsifique el concepto de ciencia a la manera moderna. Por esta razón su genialidad se queda en genialidad, y la admiración por ellos se basa en la función que ejercen, no en la que no ejercen –aunque con demasiada frecuencia lo pretendan–.

Pero el universo de las ciencias positivas todavía lleva consigo otra tragedia histórica que apenas en la Modernidad empezó a tener repercusiones. Es aquella de que hemos hablado como inclinación histórica al objetivismo. No es accidental que la filosofía /210/ germinara como una cosmología volcada hacia el exterior, y que por eso le venga dada, antes que nada, una tendencia hacia la ciencia objetiva, y en primer lugar hacia la ciencia de la naturaleza. El giro del interés hacia el hombre que se inicia con Sócrates, y que halló después su lugar en el marco del cosmos y de su espacio-temporalidad, desembocó en las ciencias antropológicas del espíritu como un grupo de ciencias de este cosmos, tal como pudo entonces fácilmente parecer: era solo un grupo entre los otros. En la Antigüedad esto no ocasionaba ningún escándalo; no así en la Modernidad, y por las siguientes razones. Tan sólo en la Modernidad, y ya desde el comienzo de ella, se llegó a una separación coherente, sólo por medio de la abstracción, de una naturaleza física pura, cerrada realmente en sí, como una totalidad que atraviesa el mundo infinito[27]; idealizada como naturaleza de estructura matemática en los continuos matemáticos de espacio y tiempo. Éste era el dominio universal de las ciencias naturales que se especializaban en innumerables disciplinas. En conformidad, todos los seres animados fueron incluidos, según su corporalidad física, como un anexo causal secundario en esta naturaleza una[28], causalmente cerrada en sí misma, con lo que la psicofísica moderna estaba aquí penetrando la ciencia y la cultura general. Algo semejante a esto fue completamente extraño a la Antigüedad, junto con las preguntas que ahora se plantean por vez primera y que ya no hallarán reposo, acerca de la índole de la unidad de cuerpo y alma, en la cual justamente el cuerpo físico, como objeto de la naturaleza, ha de exhibir una realidad por sí, y su ser-por-sí está determinado por una causalidad universal de la naturaleza. Puesto que el mundo tomado en conjunto se concebía como naturaleza universal, en la que por todas partes, en todos los sitios en que se habían conformado causalmente estos complejos físicos peculiares llamados cuerpos animados orgánicos, curiosamente sur-

27. En vez de: «infinito», en A: «intuitivo y abierto sin fin».
28. Después de: «una», inserción en A: «matemáticamente infinita y causal».

gian empíricamente de modo empírico complejos anímicos, pero en todo caso como consecuencias causales, la naturaleza física tenía ahora una prioridad en el ser. Era en efecto algo así como un *factum* contingente de las colecciones naturales el que la espiritualidad en general hiciera aparición en ellas como un apéndice, e hiciera aparición quizá sólo por un tiempo. En el fondo todo era, pues, naturaleza en un sentido convenientemente ampliado. Como ya hemos indicado, esto proporcionaba a la psicología moderna su rostro específicamente nuevo. Curiosamente, /211/ ni la ciencia natural ni la psicología prestan atención a que la base de validez primigenia y absolutamente inmediata que el científico natural utiliza de una manera constante radica, en cuanto a su validez de ser, en todo lo «meramente subjetivo», en todo lo que compone la cosidad de los sentidos y su certeza subjetiva, y que tan despectivamente se desechó como «no objetivo». Y curiosamente los psicólogos no se dijeron a sí mismos que en esta inmediatez hay algo inmediato también para ellos y cuya tematización concreta, ajustada al sentido de una psicología, tenía que ser una de sus primerísimas tareas. En vez de ello, asentaron al comienzo los datos de la sensación, los datos del sentimiento y similares, que llegan no se sabe de dónde y que en todo caso no podían encontrarse en la concreción psíquica de la vida humana, tal como ésta se exhibe con completa inmediatez en la reflexión, en la «percepción de sí mismo». Pero el desarrollo moderno condujo a la fundación de las múltiples ciencias llamadas del espíritu, que se despreocupan de esta psicología. Estas ciencias se refieren al ser humano no como naturaleza psicofísica, de la cual ellas no tuvieron que hacer uso en absoluto, sino más bien al ser humano como ser personal en la sociabilidad personal, como sujeto-yo, que vive en su mundo circundante, el cual le es dado permanentemente de manera consciente, espiritual, como su mundo cultural que está en un proceso de cultivo continuo a través de sus actos siempre nuevos. El hechizo de la naturalización que procede de la visión del mundo de la ciencia natural, se hace valer, si no en el trabajo efectivo de las ciencias del espíritu, sí en la formación de conceptos y en el resto de métodos. Como meros cuerpos de la naturaleza, los seres humanos tienen también, sin duda, en virtud de su corporeidad vivida, existencia en la espacio-temporalidad. Así, vistas desde lejos, todas las ciencias parecen estar situadas en un mismo plano. En la solución de las tareas especiales, en el ímpetu de los descubrimientos realizados en ellas, no se pensaba en que el científico del espíritu tiene su suelo en el mundo circundante intuitivo con su espacio-temporalidad meramente intuitiva; ahí lo tiene de manera exclusiva y de todo punto por principio, y no en el mundo matematizado de las ciencias naturales exactas y su espacio-temporalidad matemática. El científico del espíritu vive exclusi-

vamente en este ámbito subjetivo, no sólo conscientemente como hombre de la calle, sino también conforme a su actitud profesional, justo como científico del espíritu. Él se interesa por el ser y por la vida personal interior, por los actos de las personas, por su hacer y padecer, por los /212/ trabajos y las obras de las personas y asociaciones de personas que son su tema, por las maneras como su mundo circundante las motiva; cómo tienen consciente este mundo y cómo éste se exhibe en cada caso a los seres humanos en la vida comunitaria como realidad o ilusión a través de correcciones propias o recíprocas. Todo ello es de cabo a cabo algo subjetivo, y lo que allí es en cada caso tema concreto: la lengua, la moral, el Derecho, el Estado, la Iglesia, etc., todo ello se ubica en el espacio subjetivo, y es meramente subjetivo-relativo en el sentido de la objetividad científico-natural –por ende, algo espiritual–. Para el científico de la naturaleza, que en la Historia natural se ocupa igualmente de amplias descripciones en los dominios del mundo circundante intuitivo, era y es obvio que en estas sólo lleva a cabo un trabajo previo que se ordena a las «explicaciones exactas». En efecto, lo que tiene a la vista como corporeidad intuitiva no es para él obviamente verdad objetiva, pero sí es índice para una teorización que habrá que llevar a cabo de modo exacto algún día, en una aproximación matemática a lo objetivamente existente que como idea reside en lo infinito. ¿Pero podía el científico del espíritu considerar de ese modo su trabajo descriptivo completamente intuitivo? ¿Podía tener validez universal efectiva el ideal de objetividad que dominaba los tiempos, el recurso de poner por debajo de las realidades del mundo circundante empírico un en-sí idealmente idéntico? La tarea que se plantea a la filosofía de lograr un conocimiento del mundo intelectualmente evidente e incondicionalmente fundamentado, ¿podía resolverse con buen sentido por el camino, que al principio parecía tener motivaciones insoslayables, del conocimiento universal de la naturaleza, a saber, de la substrucción de un mundo en sí objetivamente verdadero y, en él, de una naturaleza en sí, cerrada, como tema de teorización matemática?; ¿por el camino, luego, de la inclusión de los seres psíquicos en esta naturaleza, con la meta fijada de un conocimiento integral del mundo en forma de una ciencia del mundo como naturaleza ampliada? ¿Era, a fin de cuentas, el concepto natural de mundo solo un concepto apropiado para el conocimiento de la naturaleza? Pero ahora se torna cuestionable el concepto entero de mundo, éste ya no puede componerse de naturaleza y espíritu, y por ende tampoco pueden ponerse en una sola dimensión las respectivas ciencias. Esto se muestra ya en el hecho –que nunca ha merecido una reflexión de suficiente seriedad– de que las ciencias naturales, con todas sus teorías y sus verdades, pertenecen al reino del espíritu, y de que la naturaleza en sí real, objetiva en su sentido, com-

parece ante el espíritu sensible a la historia como una concepción humana, y ella tiene que acreditarse en la actividad intelectual de cada uno de los hombres que vienen después /213/ y motivar su investigación.

El problema del mundo en la filosofía se vuelve cuestionable, puesto que el sentido «mundo» se ha vuelto problemático. En la naturaleza objetivo-matemática no se puede alojar el mundo intuitivo «en» que el hombre «vive» como yo, como sujeto que actúa y que sufre, como persona. El ser de la persona y de las comunidades personales en este mundo –su ser como actuantes y pacientes en este mundo y al que así configuran en su sentido– no puede concebirse como un ser de hechos naturales en la naturaleza universal objetivo-exacta. No puede ya seguirse pasando por alto que el propio investigador de la naturaleza, en tanto que tiene experiencia y pensamiento, «vive» en el mundo intuitivo, no como el producto de la naturaleza llamado «hombre», sino como conocedor de la naturaleza, en comunidad con sus compañeros científicos naturales, y, lo que merece particular atención, que el ser intuitivo del mundo es válidamente utilizado como fundamento permanente de todos sus conocimientos. Este ser meramente subjetivo es, pues, el apriori para el ser de la naturaleza en el sentido exacto.

Ahora bien, si por otra parte las ciencias del espíritu se ocupan exclusivamente de lo subjetivo y si uno se aproxima, aunque sólo sea en una mirada panorámica fugaz, a la multiplicidad desconcertante de configuraciones de lo subjetivo; si aquí atiende uno a las diferentes correlaciones generales que le pertenecen: lo subjetivo como yo y como nosotros, como otros, como vosotros, como vida de actos en el aislamiento personal o en la socialización, como objetividad percibida subjetivamente de tal modo o tal otro, como lo que se exhibe en identidad en múltiples apariciones perceptivas, etc., entonces puede y tiene que asombrarnos que se sintiera en tan pequeña medida la necesidad de una doctrina eidética del espíritu exhaustivamente analítica, sistemáticamente comprehensiva y con autoridad de principio, como una gran ciencia universal puramente del espíritu humano en el mismo sentido que la ciencia *a priori* de la naturaleza pura (con sus disciplinas: geometría, matemática analítica, etc.). ¿Dónde está la ciencia del yo y del nosotros, de una vida de conciencia pura, en el aislamiento y en la mancomunización del nosotros, así como una ciencia del mundo que les es intuitivo, como título para los acervos de vigencias y verificaciones de la conciencia? ¿No será tal ciencia la psicología, una psicología inmanentemente pura[29], por tanto análoga a la ciencia natural

29. Después de: «psicología inmanentemente pura», inserción en A: «de las personas en sus comunidades».

que se mantiene en la inmanencia pura de la naturaleza? /214/ ¿Puede haber una psicología distinta de ésta, que no conoce complejos de datos sino que, en la inmanencia de la vida del yo puramente intuitiva, conoce solo «conciencia de», «validez o vigencia de», y en ello lo consciente como tal? En pocas palabras, ¿una psicología intencional? ¿Cómo podrían las ciencias del espíritu pasar por partes orgánicas de una filosofía, por ciencias serias, sin fundarse en una tal doctrina universal de la esencia del espíritu? Pero aquí se anuncia de nuevo el problema de cómo se relacionen entre ellas tal psicología y las ciencias naturales, o cómo un concepto universal del mundo, del ente real, pueda abarcar lo real en el sentido de las ciencias exactas y lo real en el sentido de la subjetividad[30]. Esto concierne también naturalmente, en un lado y en el otro, a los conceptos de ser y de verdad, de método del conocimiento.

Significados filósofos de los últimos tiempos, haciendo frente a las necesidades filosóficas de las ciencias del espíritu y dándoles a la vez un fuerte impulso, aunque guiados por planteamientos completamente distintos de los que acabamos de indicar, han meditado sobre el conocimiento científico-natural y el científico-espiritual y han intentado hacer claridad. Y desde que Dilthey formulara la exigencia de una psicología científico-espiritual frente a la psicología naturalista, irrelevante para la ciencia del espíritu, han intentado cumplir también tal exigencia. Sin embargo, no se ha llegado, a mi parecer, a una verdadera aclaración, pues ha faltado tanto el sentido de una psicología intencional como una crítica radical de la psicología naturalista.

Patentemente en estrecha conexión con los problemas acerca del mundo que conciernen a las diferencias entre las ciencias antropológicas del espíritu y las ciencias naturales, diferencias que por lo común se consideran sólo como meramente «metodológicas» o «lógicas», están las cuestiones polémicas del vitalismo y del mecanicismo, tan reiteradamente debatidas en la biología del presente. También aquí figuran cuestiones acerca del mundo relativas a la naturaleza y al espíritu. Desde luego, se ve que todas las preguntas tocantes a la espiritualidad de los animales no humanos dependen de las intuiciones fundamentales que, en última instancia, se obtienen /215/ y sólo pueden obtenerse en la esfera espiritual humana. Al mismo tiempo, ello nos hace volver la atención también sobre el muy notable privilegio del ser humano en el mundo del espíritu, y puesto que en el interior de la humanidad la experiencia original del espíritu, por así decir, es experiencia de uno mismo, sobre el admirable privilegio del yo y de su cuerpo como el órgano para todas sus relaciones circun-

30. Para: «subjetividad», variante en A: «personalidades».

mundanas, afectivas y activas, con su mundo circundante espiritual. En éste no se hallan sólo otros seres humanos, dados por «empatía», sino también animales, pero dados en una empatía que ya es secundaria, que refiere retrospectivamente al yo humano, y precisamente al yo respectivo de cada caso. El mundo circundante, con sus estructuras peculiares, es mundo circundante ante todo del yo y a partir del yo. A diferencia de la ciencia objetiva de la naturaleza, la ciencia del espíritu no tiene fuera de su tema al sujeto que investiga, sino que lo tiene dentro. ¿No deberían estas peculiaridades tener una gran significación para el sentido «mundo», y para el sentido fundamental de la filosofía?

Si nosotros tomamos las ciencias positivas en su especialización temática, podemos entonces entregarnos a ellas, arreglándonos con sus dificultades temáticas y decidiendo con competencia profesional de las cuestiones controvertidas, tal como éstas se ofrecen en ellas mismas, es decir, como cuestiones técnicas. Esto vale también para las potentes revoluciones en la física del presente. Sus agitaciones y descubrimientos no son todavía agitaciones y descubrimientos para la filosofía. Esto es cierto de todas las ciencias positivas. Pero si éstas reclaman una cientificidad en el sentido antiguo, filosófico, si reclaman un saber sobre lo existente mismo, un saber que en cuanto universal o especial diera sentido primigenio a todo el esfuerzo cognoscitivo, y si sus investigadores hablan como filósofos acerca de sus esferas científicas y de la significación de las mismas para el mundo, entonces nosotros debemos preguntar ante todo si los investigadores científicos comprenden en realidad el sentido de la tarea que históricamente ha dado lugar a la filosofía, un sentido cuyo esclarecimiento teórico ha costado siglos de esfuerzo y que, con las necesarias limitaciones de sentido, ha operado e influido sobre las ciencias particulares. Para el planteamiento de cuestiones filosóficas sería ingenuo otorgar sin más validez a la autoridad de estos geniales técnicos intelectuales, por el hecho, digamos, de que ellos crean poder interpretar filosóficamente sus resultados sobre la base de su formación general que goza de una tradicional aprobación. Puede ser que en los edificios doctrinales de la ciencias especiales y en medida particular /216/ en cada uno de sus grandes descubrimientos, se encierren también contenidos filosóficos significativos. Pero para interpretarlos sólo puede estar facultado quien haya dedicado su vida a la filosofía y esté facultado para aclarar la configuración espiritual del sentido del método y referirla retrospectivamente al sentido universal de la filosofía.

Conforme a todo lo dicho, me parece que la situación filosófica de las ciencias de nuestros días, situación que no es más que su aspiración a un conocimiento efectivo y último, es todavía de una completa confu-

sión. Ante la inevitable separación técnica de las ciencias positivas, las cuestiones filosóficas tocantes al sentido de verdad último que dan a lo existente encuentran necesariamente su tratamiento en disciplinas filosóficas propias. Lo mismo sucede con todas las cuestiones de principio que pertenecen al ulterior desarrollo vivo de la filosofía. Todas ellas están en estrecha conexión. Y todas eran y seguían siendo cuestiones debatidas cuyo sentido conceptual no conducía ya sin más a una clara formulación de principio. En el periodo poshegeliano esta situación no ha mejorado, sino que ha empeorado cada vez más, en un aflictivo crecimiento hasta el día de hoy. Nunca ha sido mayor la división de las opiniones y de las orientaciones; nunca han sido más difíciles la comprensión y la discusión en reciprocidad cabal; nunca ha llegado a ser más débil la internacionalidad de la que la filosofía es la guardiana más celosa, sobre todo con el enorme incremento de las literaturas filosóficas de las distintas naciones. Carece totalmente de esperanza cualquier tentativa de llegar a conocer verdaderamente estas literaturas, esto es, mediante un estudio serio, y de tomar posición en el sinnúmero de doctrinas. ¿Resulta extraño que la filosofía se haya hundido en la apreciación general de una manera tan inusitada? ¿O que los grandes filósofos del pasado sí sean venerados como héroes, pero de tal manera que la obra filosófica de su vida se admire sólo como una obra de arte y se disfrute de su arduo destino personal como si fuera un espectáculo estético? Pero si todavía somos realmente filósofos, ¿qué debemos hacer? ¿Debemos con debilidad rehuir el destino, y sin poner en juego nuestra personalidad entera, renunciando a ser pensadores autónomos[31], sumarnos a alguno de los renacimientos de las filosofías precedentes, que desde la segunda mitad del siglo XIX expresaban precisamente tal /217/ renuncia por la pérdida de la confianza en uno mismo?[32] Los renacimientos[33] carecen, por esencia, de esperanza. Las filosofías impresas no son filosofías vivas. En ellas no queda impresa también la fuerza existencial que impulsa al filósofo, que es la verdadera alma de su filosofía: su lucha en medio del afán oscuro, que siempre tiene conciencia del camino correcto[34]. Vale lo dicho en especial para los filósofos que, como todos hasta el presente, todavía luchaban en torno al sentido último de la empresa de la filosofía, y con ello en torno a la posibilidad de un comienzo verdadero. Sólo como pensadores au-

31. Después de: «pensadores autónomos», inserción en A: «por vocación».
32. En vez de: «tal renuncia por la pérdida de la confianza en uno mismo», en A: «oficio literario sin vocación filosófica».
33. Después de: «renacimientos», inserción en A: «sobre la base de libros».
34. En vez de: «del camino correcto», en A: «del sentido de su meta por los caminos correctos».

tónomos podemos comprender a los pensadores autónomos; sólo desde nuestro desarrollo personal en su gestación interior podemos comprender el suyo. Sólo así pueden ellos ser algo para nosotros y enseñarnos algo nuevo en cada momento de reposo de nuestro desarrollo. ¿O acaso debemos perdernos en un escepticismo arrogante y en una crítica devaluadora, o sucumbir a la tentación del nuevo romanticismo, abandonarnos a una mística sentimental, a cuyo servicio se pondrían entonces las argumentaciones y las críticas fáciles? ¿Acaso al servicio de una tragedia de la existencia adornada como mística, por cuanto no tenemos el valor de mirar a los ojos la verdadera, sobria, estricta existencia filosófica, en el esfuerzo por alcanzar su sentido científicamente apresable y comprensible? En el modo de plantear las preguntas se encuentra ya mi respuesta. Pero sí creo que en el relato de la situación presente, tanto más opresiva que cualquier situación pasada –pues ninguna era en verdad color de rosa, sino que más bien siempre fue para el pensador autónomo una situación muy próxima al abismo de la desesperación personal–, no hay lugar para la obviedad vacía de asumir, como pensador autónomo, la lucha con los poderes de la falta de claridad. Yo intenté señalar cuestiones radicales que se me imponían en el panorama histórico, y hacer sentir que todas ellas desembocan en el enigma de la subjetividad, el cual, precisamente por ello, es decir, en segunda línea, abraza a la naturaleza y al mundo en general convertidos en enigma[35]. Pero no podemos darnos por satisfechos /218/ con las cuestiones suscitadas. En ellas se oculta una dirección hacia una fuente última de cuestiones. Por buenas razones he incluido arriba una interpretación de las primeras Meditaciones de Descartes, de las cuales surge la serie nunca interrumpida de las concepciones idealistas del mundo, por más que Descartes mismo estuviera tan lejos de desarrollar una concepción semejante. Todas ellas, determinadas por Descartes, en cierta medida quedaban a su zaga: no agotaban las profundidades de estas meditaciones, profundidades que Descartes mismo, lanzado en pos de la trascendencia[36], sólo miró por encima, al igual que hace el alpinista con los panoramas del camino que sólo como camino suscitan su interés. Pero para nosotros lo interesante es precisamente el camino de Descartes, y de ningún modo su meta, y de su camino esta marcha hacia el ego de las *cogitationes* y de los *cogitata qua cogitata*. Para mí es esto lo que tiene ardiente interés. Pongan ustedes atención en el hecho de que todo lo que Descartes ha dicho sobre

35. Después de: «enigma», complemento en A: «finalmente en el enigma de mi propio yo, en cuya vida de conciencia el mundo que para mí existe y que existe como existe es mi propia adquisición, mientras que a la vez tengo que concederme validez como existente en el mundo».

36. En vez de: «de la trascendencia», en A: «de un conocimiento exacto del mundo».

el ego, está dicho en una epojé aparentemente escéptica, pero no realmente escéptica; por tanto, en una actitud del yo que se contrapone a la actitud ingenua natural de toda vida humana, de toda vida hasta Descartes. En la ingenuidad natural, el mundo pasa para nosotros en silencio en la circunmundanidad vivencial respectiva; pasa inadvertido, sin cuestionamiento, precisamente el mundo, el suelo existente, real, para todos nuestros actos; sea lo que sea con lo que estemos ocupados, se trata de algo individual –esta cosa, este árbol, etc.– en medio del mundo, un algo en su entorno no temático pero coexistente, que tiene a su vez su entorno y que a la postre tiene precisamente mundo.[37] Ejecutar la epojé significa[38] inhibir esta validez previa no-temática, el suelo de vigencia[39] para todas las ejecuciones temáticas y sus vigencias. El mundo, que sigue siempre apareciendo, se transforma, en total como mundo, en un mero fenómeno, en algo que aparece en el aparecer, en una vigencia en el tener por vigente, correlato puro de esta correlación, con lo cual[40] el yo deja[41] de estar simplemente «ahí» como hombre en /219/ el mundo. Se convierte en[42] el ego que libremente está sobre todas las vigencias, sobre el universo de vigencia o validez, sobre el mundo en total que existe de manera ingenua. Quien medita seriamente sobre esto, y yo me he visto una y otra vez llevado a ello, debe reconocer que aquí no se alcanza ni un principio curioso ni la trivialidad del «yo soy». Ya en Descartes hay, si se observa bien, algunas exposiciones concretas que parten de este acervo básico de la reflexión que, en atención al ego, se lleva a cabo en la epojé. Si uno se demora más y más en la exposición, ve[43] entonces como resultado infinitudes de la[44] descripción, infinitudes de lo puramente[45] subjetivo. Cuando uno empieza a describir el fenómeno del mundo y, en forma coherente con esta actitud, a exponerlo en la corriente de sus cambios subjetivos, y a describir y a exponer correlativamente al yo[46] que en sus actos está referido al mundo, y a estos actos mismos, se abren inmensos horizontes de investigaciones

37. Después de: «mundo.», complemento en A: «La existencia tiene en todas partes el sentido de existencia-en, en el mundo, de la temporalidad-espacial llena.».

38. Después de: «significa», inserción en A: «para mí».

39. En vez de: «el suelo de vigencia», en A: «del mundo, del suelo de vigencia».

40. Después de: «con lo cual», inserción en A: «también».

41. Después de: «deja», inserción en A: «de tener validez para mí pura y simplemente».

42. En vez de: «Se convierte en», en A: «La epojé también abarca mi existencia humana, la cual, como todo lo mundano, se convierte en mero fenómeno. Para mí, como ejecutor de la epojé, como ejecutor del nuevo plano de validez universal del 'mundo como fenómeno'. Ahora se dice de nuevo: Yo soy, yo como 'ego',».

43. Después de: «ve», inserción en A: «en la epojé mantenida en ejecución con radical consecuencia».

44. En vez de: «de la», en A: «de una novedosa experiencia y descripción de sí mismo».

45. Después de: «puramente», inserción en A: «egológico».

46. Después de: «yo», inserción en A: «último de la ejecución».

concretas. Pero no hay que perder de vista en esto que toda ciencia que yo practicaba y que ahora tengo a título de capacidad adquirida, así como todas las capacidades en general, sí se presentan en esta nueva y peculiar esfera de ser, bien que con una modificación característica.

Aquí hemos alcanzado una actitud que de hecho nos eleva por sobre el mundo, que nos alza por encima de todas los cuestionamientos y doctrinas filosóficas del pasado, por encima de todas las convicciones que ya tenemos, no importa cómo las hayamos adquirido, aunque haya sido con evidencia; una actitud que nos coloca por encima de todas las penosas contraposiciones de naturaleza y espíritu y que, en desarrollo coherente, debe conducirnos a la claridad respecto de todas estas cuestiones, respecto de todo ser mundano, respecto de toda vida humana y todas las tareas humanas. El incomparable e incomparablemente novedoso radicalismo cartesiano de una fundamentación de la filosofía universal es un «fenómeno primigenio» en la historia de la filosofía; /220/ pero al mismo tiempo sólo es un germen. No pasó de serlo por el hecho de que tantos y tantos filósofos estuvieran históricamente determinados por él, ya que, como se ha dicho, todos ellos fueron incapaces de hacer que el germen brotara y creciera, por significativos que fueran los presentimientos que hubo también en los grandes idealismos, los cuales fundaron la convicción seria de haber traído el enigma del mundo, que de hecho está encerrado en este germen, a una fórmula de solución[47]. Con todo, el germen permaneció cerrado.[48] Y así permaneció también cerrado el sentido último de este radicalismo y de la auténtica ausencia de prejuicios, únicamente a partir de la cual la filosofía puede comenzar y luego seguir avanzando *in infinitum* hacia la autenticidad de su ser. La posibilidad o imposibilidad de la ausencia de prejuicios en filosofía no es asunto de huecas consideraciones argumentativas, sino la cuestión fundamental de aquella actitud que realmente nos coloca por sobre todas las cuestiones y que las sitúa a todas –a las cuestiones concebibles con sentido– dentro de nuestro horizonte intelectual.

El radicalismo cartesiano de la ausencia de prejuicios, por muy superior que fuera en términos históricos, no es aún el radicalismo puro y último, que logre lo que acabo de enunciar como una exigencia. Él no lleva a un efectivo comienzo de la filosofía, sino a un comienzo[49] de la filosofía

47. En vez de: «fórmula de solución», en A: «primera fórmula».
48. Después de: «cerrado.», complemento en A: «Los sistemas especulativos no eran exposiciones científicas en las que lo 'trascendental' entrase en la experiencia, en la cual se vuelven accesibles sus horizontes.».
49. Después de: «comienzo», inserción en A: «nuevo, en apariencia sólidamente fundamentado,».

naturalista, que, medida con el sentido[50] absolutamente universal de la filosofía, es una imposibilidad[51]. En su despliegue no quedó sin logros altamente significativos a propósito de la naturaleza real y propiamente tal[52], pero eran sólo logros relativos[53].

Tengo la convicción, surgida de mi ya casi demasiado larga vida de trabajo y verificada en innumerables investigaciones analíticas concretas, de que este radicalismo último se alcanza efectivamente por medio de la «epojé y reducción trascendentales». Sin embargo, no quiero hablar aquí de ello, sino sólo ofrecer, como resumen de los análisis de la situación presente de la filosofía en /221/ referencia retrospectiva a la continuidad histórica de la filosofía pasada, y como respuesta a la cuestión planteada, lo siguiente: la única tarea que abarca también todas las tareas futuras no consiste sólo en realizar filosofía original, o sea, filosofía de filósofos que piensan por sí mismos a pesar de todas las voces de decadencia y de todas las depresiones antiintelectualistas del espíritu de la época, sino que <consiste> ante todo en el regreso consciente al punto fontanal de toda la filosofía moderna, a las Meditaciones de Descartes, y en convertir su radicalismo[54] en un radicalismo insuperable y habilitar a partir del *ego cogito*, en un trabajo apodíctico, la infinidad de análisis concretos que instaure el comienzo de una filosofía de trabajo. He ahí lo que creo poder aconsejar, con toda modestia, al pensador autónomo que tiene a la vista la enorme desproporción entre la tarea infinita y las fuerzas personales demasiado exiguas.

50 Después de: «sentido», inserción en A: «auténtico, real y».

51 En vez de: «es una imposibilidad», en A: «es, en cambio, a consecuencia de malentendidos precipitados e impulsivos prejuicios de objetividad, una aberración».

52. En vez de: «real y propiamente tal», en A: «física».

53. Después de: «relativos», inserción en A: «e incomprendidos según su verdadero sentido de ser».

54. Después de: «radicalismo», inserción en A: «mediante la aclaración de su sentido más profundo, mediante la liberación de sus malentendidos respecto de sí mismo».

«LA TIERRA NO SE MUEVE»

INVESTIGACIONES BÁSICAS ACERCA DEL ORIGEN FENOMENOLÓGICO DE LA ESPACIALIDAD DE LA NATURALEZA

(1934)

TRADUCCIÓN DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Presentación

Agustín Serrano de Haro

El texto que se conoce y admira como «La Tierra no se mueve» era parte de un manuscrito más amplio del que su autor, en el mismo sobre en que guardó las hojas redactadas, ofreció la siguiente descripción: «*Inversión de la teoría copernicana* según la interpretación habitual de la cosmovisión. El arca originaria 'Tierra' no se mueve. Investigaciones básicas acerca del *origen fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza* en el sentido científico-natural primario. Necesarias investigaciones iniciales». El texto fue redactado por Husserl entre el 7 y el 9 de mayo de 1934, y trasmite con una singular viveza la impresión de un ejercicio de pensamiento creador que avanza por entre las dificultades que una y otra vez el filósofo se pone a sí mismo. Se publicó originalmente en 1940, editado por Marvin Farber en el volumen *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* que apareció en Harvard University Press. En 2006, el texto de Husserl se editó de nuevo y apareció como un capítulo del libro de Jörg Dünne y Stephan Günzel (eds.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. El título del capítulo, el octavo, es «Edmund Husserl. El giro copernicano del giro copernicano. El arca originaria Tierra». Esta versión presenta una serie de variaciones respecto del texto anteriormente publicado, algunas de las cuales revisten relevancia y que se basan en una nueva transcripción del manuscrito por Dieter Lohmar; se han señalado en la traducción en notas al pie[1]. La versión castellana que aquí se ofrece es una revisión en profundidad de la que este mismo traductor, Agustín Serrano de Haro, publicó en 1995 en la serie *Excerpta Philosophica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Las indagaciones fenomenológicas acerca de la percepción de cosas y de la familiaridad con el espacio son casi tan antiguas como el propio pensa-

1. En estas notas, la «*F*» indica la antigua edición de Marvin Farber, y la «*R*» la nueva de Dünne y Günzel.

miento husserliano, pero en estas páginas el foco directo de la investigación recae sobre la función, a la vez esencial y muy particular, que corresponde a la Tierra en la experiencia del mundo: en la evidencia de la unidad espacial del mundo. Se trata en este sentido de una exposición casi única dentro del enorme *corpus* de textos husserlianos, tanto publicados como inéditos. La experiencia del reposo y del movimiento de los cuerpos requiere, por principio, de un suelo en relación con el cual se determinan originariamente las posiciones en el espacio y se captan los desplazamientos locales. Este suelo de referencia ejerce en la percepción una función intuitiva necesaria que si, por un lado, lo singulariza frente a la multiplicidad de los cuerpos percibidos, por el otro, dificulta el que se le atribuya la condición plenaria de cuerpo físico y condiciona su estatuto de realidad perceptible. Sobre el suelo se mueve mi cuerpo vivido, en él puedo yo reparar, fijar mi atención, de él se desprenden además partes corpóreas o desprendo yo mínimos fragmentos que lanzo al aire, etc. Y sin embargo, en toda experiencia, y también en éstas últimas, el suelo-base de referencia se retrae y más bien opera como un todo unitario que no se deja descomponer por completo en partes explicitables y cuya figura global escapa a la captación. En la medida en que este referente espacial ofrece lugares y les presta orientación –pues los cuerpos están sobre su superficie, o en el espacio en torno a él, o en el interior de él–, él mismo tampoco ocupa en propiedad un lugar, ni en consecuencia cambia de lugar (sin que esto implique, por supuesto, que posea un lugar fijo, fijado: ¿desde dónde lo obtendría, desde qué suelo se percibiría?). Así, en la aprehensión primordial del mundo, el suelo que es base y referente de la experiencia resulta más bien una instancia radicalmente individual que no admite siquiera –se defiende– una dualidad de iguales y que señala a un único ente irrepetible, merecedor de un nombre propio o semipropio: Tierra, suelo-Tierra.

Si este fragmento de fenomenología pura que se asoma a la astronomía se entendiera como una mera consideración acerca de la evolución más o menos necesaria de nuestras imágenes del mundo, su valor teórico sufriría una rebaja injustificada. Dicho en otras palabras, el planteamiento de Husserl no se limita a reforzar la necesaria posterioridad histórica, cultural, de la cosmovisión científica moderna en que la Tierra ya es solo un astro más entre infinitos y está determinado como un cuerpo esférico en movimiento en el espacio universal. La dependencia genética en este orden temporal del descubrimiento de la «verdadera» imagen del mundo remite más bien a una dependencia estructural e insuperable en virtud de la cual el sentido y la validez de la comprensión copernicana de la Tierra permanecen tributarios de «la figura originaria de la representación»; descansan a perpetuidad sobre ésta. Es verdad que a este respecto la meditación acerca del anclaje terrenal

de la experiencia se revela indisociable del principio de que sobre ese suelo o en relación con él se mueven los cuerpos de carne y hueso que habitan el mundo. Es más, estos cuerpos vívidos pueden habitar y experimentar el mundo porque son capaces de moverse, de mover su propia corporalidad y, así, de identificar reposo y movimiento de las cosas, de los otros vivientes, de esos puntos de luz que más adelante recibirán el sentido de cuerpos celestes, de estrellas. En todo caso, el suelo de referencia es y ha de ser la Tierra en que residen los vivientes: ella es el hábitat en que se encuentran o del que proceden los sujetos corporales; la patria originaria y única —de nuevo— de la comunidad de vivientes. Y aunque estas palabras avancen rápidas, conviene señalar que en pocos manuscritos de investigación ha recurrido Husserl tanto y tan significativamente, también tan ingeniosamente, a variaciones en la imaginación que permitan perfilar y poner a prueba el alcance de las afirmaciones: si yo fuera un pájaro en contacto discontinuo con la Tierra, si hubiera nacido en una aeronave, si hubiéramos nosotros nacido en varias aeronaves distintas, si, siendo nosotros seres terrenales, una niebla estelar nos hubiera ocultado siempre el sol, si en un astro lejano descubriéramos escritura cuneiforme, etc. Por entre estos ejercicios de pensamiento en la fantasía toma forma la tesis decisiva de que la unicidad individual de la Tierra es solidaria de la unicidad histórica del género humano, o, quizá mejor, del género de los vivientes-movientes, que constituyen mundo al habitarlo: «la totalidad del nosotros, de los seres humanos, de los *animalia*, es, en este sentido, terrestre; y en primera instancia carece de todo contrario que fuera lo-no-terrestre».

«La Tierra no se mueve» es una contribución de extraordinario valor a la ontología del mundo de la vida que con energía renovada persiguió Husserl en los últimos años de su actividad de pensamiento. El intento de desplegar el análisis intencional de la experiencia en paralelo a la crítica del objetivismo moderno, de su epistemología insuficiente y de su ontología desorientada, sitúa estas páginas en perfecta coherencia y continuidad con *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Pero la gran obra final no llegó a proporcionar una determinación de aire tan poético y a la vez de pretensión tan honda y tan científica como esa caracterización trascendental que ve en la Tierra «el arca del mundo».

«LA TIERRA NO SE MUEVE»

INVESTIGACIONES BÁSICAS ACERCA DEL ORIGEN FENOMENOLÓGICO DE LA ESPACIALIDAD DE LA NATURALEZA

A pesar de las muchas repeticiones y revisiones que presentan, las páginas que aquí siguen son básicas, con todo, para una *teoría* fenomenológica *del origen de la espacialidad*, del *origen de la corporeidad*, del *origen de la Naturaleza en el sentido de la ciencia natural*, y básicas por tanto para una *teoría trascendental del conocimiento científico-natural*. Queda abierto, desde luego, si determinados complementos no serían aún necesarios.

Diferencia entre el mundo en la apertura del mundo entorno y el mundo en la infinitud que el pensamiento pone. Sentido de esta infinitud, del «mundo que existe en la idealidad de la infinitud». ¿Cuál es el sentido de esta existencia, del mundo infinito existente? La apertura del mundo entorno como una que no ha sido pensada por entero de punta a cabo, que no ha sido llevada a una representación, pero que ya está formada implícitamente como horizonticidad. La apertura del territorio: el saber que finalmente llego a las fronteras de Alemania, que luego viene territorio francés, danés, etc. Yo no he recorrido paso a paso lo que puebla el horizonte y trabado así conocimiento de ello, pero sé que otros han trabado conocimiento de un fragmento ulterior, y luego otros más de otro fragmento adicional. Representación, pues, de una síntesis de los campos actuales de la experiencia, que, siendo producible de manera mediata, depara la representación Alemania, Alemania en el marco de Europa, Europa misma, etc., y finalmente la Tierra. Representación de la Tierra como unidad sintética resultante, de manera análoga a como en la experiencia continuada y entrelazada los campos de experiencia de un ser humano individual vienen a unificarse en un único campo de experiencia. Solo que en el primer caso yo me apropio por vía analógica las noticias que los otros me brindan, sus descripciones y constataciones, y formo representaciones universales. Ha de diferenciarse de forma expresa entre:

1) el hacer intuitivos los horizontes de la «representación del mundo» que está ya lista; de esta representación del mundo tal como ha llegado a

formarse por transferencias aperceptivas y por anticipaciones del pensamiento, por esbozos;

2) el camino de constitución ulterior de la representación del mundo que parte de una representación del mundo ya lista; por ejemplo, el mundo entorno del negro o del griego, frente al mundo copernicano de la Modernidad, el mundo científico-natural.

Nosotros, copernicanos, nosotros seres humanos de la Modernidad, decimos*:

La Tierra no es la «Naturaleza entera», es uno de entre los astros en el espacio infinito del mundo. La Tierra es un cuerpo esférico, que ciertamente no es perceptible en su totalidad de una sola vez y por un solo sujeto, sino en una síntesis primordial como unidad de una serie de experiencias singulares que se enlazan unas con otras. ¡Pero ella sí que es, con todo, un cuerpo físico! Aunque para nosotros, en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo, la Tierra sea el suelo de experiencia para todo cuerpo físico. Este «suelo» no es experimentado en un primer momento como cuerpo físico; en un estadio superior de la constitución del mundo en la experiencia, la Tierra se convierte en cuerpo-suelo, y esto cancela su originaria forma-suelo. Se vuelve el cuerpo físico total: el portador de todos los cuerpos físicos de los que hasta ahora cabía tener una experiencia plena (normal) por todos lados y suficiente a efectos empíricos –de la manera en que se tiene experiencia de todos los cuerpos físicos en tanto que las estrellas no pasen todavía a contar como cuerpos físicos–. Pero la Tierra es ahora el gran bloque sobre el que existen los cuerpos, y del cual también han surgido para nosotros, por fragmentación o troceamiento, o pueden haber surgido, cuerpos físicos más pequeños.

Una vez que la Tierra adquiere en la constitución la vigencia de cuerpo físico, y una vez que, de otro lado, las estrellas son aprehendidas como cuerpos físicos que aparecen en apareceres de lejanía: cuerpos solo que no plenamente accesibles, una vez que esto ocurre, las representaciones de reposo y de movimiento que han de atribuirse a aquélla y a éstas se ven afectadas. El movimiento tiene lugar sobre la Tierra o en contacto con la Tierra, desde ella o hacia ella. La Tierra misma, en la figura originaria de la representación, no se mueve ni está en reposo; reposo y movimiento tienen primeramente sentido en relación con ella. Con posterioridad, sin embargo, la Tierra se «mueve» o reposa –y enteramente lo mismo pasa con los astros, y con ella como una de entre ellos–. En «la visión del mundo» ampliada o reconfigurada, ¿cómo ganan movimiento y reposo su legítimo sentido de ser –cómo ganan la intuición verificadora que es pensable res-

* En *R* el texto da comienzo en esta frase.

pecto de ellos, cómo ganan evidencia–? No se trata de una transferencia aperceptiva que sea deliberada, pero la apercepción nueva sí debe poder acreditarse, como cualquier otra.

En general, la intuición de mundo, la intuición de cuerpos físicos individuales, la intuición del espacio, la intuición del tiempo, la intuición de la causalidad natural, todo ello va componiendo de la mano, en entrelazamiento mutuo.

El moverse los cuerpos físicos en la función originariamente intuitiva de la Tierra como «suelo»; o bien, los cuerpos comprendidos en originariedad, como realmente susceptibles de movimiento y cambio; lanzados hacia arriba, o moviéndose comoquiera que sea, no sé desde dónde*, pero sí sé que relativamente a la Tierra como suelo-Tierra. Los cuerpos en el espacio terrestre son móviles: tienen un horizonte de posible movimiento, y, concluido el movimiento, la experiencia predelinea la posibilidad de ulteriores movimientos, junto con la posibilidad de, en su caso, una nueva causalidad motriz por posible impulso, etc. Los cuerpos tienen existencia efectiva en el seno de posibilidades abiertas, y éstas se hacen realidad en lo que de ellas, de estas posibilidades, llega a tener realidad efectiva merced a su movimiento, a su cambio –siendo el no cambiar una posible forma individual del cambio–. Los cuerpos existen en movimiento real o posible, y la posibilidad siempre es posibilidad abierta de la existencia efectiva, de la prosecución del movimiento, del cambio de dirección, etc. Los cuerpos existen, además, «entre» cuerpos físicos reales y posibles, y en correlación con ello de los cuerpos se tiene experiencia real o posible en sus movimientos efectivos, en sus cambios, etc., en sus «circunstancias» efectivas.** Posibilidades éstas que de antemano, *a priori*, están abiertas; y como tales, como posibilidades existentes, tienen posible representación intuitiva, su posible acreditación intuitiva. Las tienen como modos que pertenecen al ser corpóreo y al ser de una multiplicidad corpórea.

En toda ulterior configuración de la apercepción del mundo, la unidad de una «visión del mundo» ha de satisfacer y confirmar la posibilidad «mundo»: como la posibilidad, y como universo de posibilidades abiertas que aporta un componente básico de la realidad efectiva del mundo. El núcleo de la experiencia actual –ónticamente expresado, esto o aquello del mundo que ahora se experimenta por este y por aquel lado y que en su caso, gracias ya a la síntesis de la experiencia, adquiere en la concordancia la vigencia de una realidad conocida–, este núcleo resulta, como núcleo de experiencia del mundo, el núcleo de lo que a través de él está pre-

* En *F*: «no sé hacia dónde».
** Se sigue aquí la puntuación de *R*.

delineado, y predelineado como campo de juego de posibilidades: y esto significa un campo de juego de posibilidades concordes que proseguir de forma iterativa. El mundo se constituye ascendentemente y, en lo que toca a la naturaleza como componente suyo abstraíble, queda finalmente constituido en una horizonticidad en que el ente se constituye como efectivo según las posibilidades de ser predelineadas para todo tiempo. Predelineada se halla la forma «mundo», que la ontología lleva luego a conceptos y juicios que la «piensan», y dentro de esta forma se mueve todo predelineamiento inductivo relativamente determinado: lo que en cada caso se espera de manera determinada, y que el curso de la experiencia efectiva, de la propia y de la comunicativa, se encarga de confirmar o desmentir como la realidad efectiva que ahora se muestra.

En el marco de posibilidades efectivas que se predelinean inductivamente, la experiencia efectiva penetra con síntesis concorde en el horizonte y capta en intuición efectiva un fragmento de campo mundano que se ofrece como ser confirmado. Esta experiencia efectiva me depara a mí y, en el caso de formar comunidad actual, a nosotros, cuerpos físicos en reposo o movimiento, en no-cambio o en cambio. Pero lo que depara la experiencia efectiva es un aspecto en que todavía no está decidido todo lo que, a partir de las posibilidades del horizonte, determina sentido para el mundo plenamente constituido. Aquí vale lo siguiente: el reposo se da como algo decidido y algo absoluto; y lo mismo el movimiento, a saber: se dan como decididos, absolutos, sobre el estadio primero en sí de constitución de la Tierra como suelo.

Pero reposo y movimiento pierden su carácter absoluto tan pronto como la Tierra se vuelve un cuerpo mundano en la multiplicidad abierta de los cuerpos circundantes. Movimiento y reposo se vuelven necesariamente relativos. Y si a este respecto cupiera una controversia, sería únicamente por el hecho de que la apercepción moderna del mundo, como mundo de horizontes copernicanos infinitos, no ha llegado a ser para nosotros una apercepción del mundo confirmada en y desde una intuición del mundo llevada a cabo de manera efectiva. («Apercepción» del mundo, apercepción en general, es la conciencia de validez, con el sentido de ser «mundo», en todos los niveles de la constitución)[1]. La transferencia aperceptiva de sentido ha tenido lugar de una manera tal que, en lugar de realmente construirse hasta el final como acreditación, se ha quedado sólo en indicación para una intuición que la confirme.

En propiedad, ¿cómo está determinado en sí mismo un cuerpo físico, y cómo lo está de modo que haya de pensarse de él que es determina-

1. Nota al margen de Husserl (N. del E.).

ble? ¿Cómo están determinados y son determinables su lugar espacial, su lugar en el tiempo, su duración y figura, en las que cualificado de uno u otro modo es identificable, reconocible una y otra vez? Toda acreditación, toda confirmación de las apercepciones del mundo que están en proceso de configurarse o que ya se han configurado (como transferencias aperceptivas progresivas que a partir de la objetividad y del mundo ya constituidos dotan <*al*> mismo mundo de un sentido de nivel superior, hasta llegar al mundo última y plenamente constituido, cuya constitución se prolonga según su propio estilo fijo). Toda acreditación –repito–* tiene al yo, el acreditador, por punto de partida subjetivo y por anclaje último. La confirmación de la nueva «representación del mundo», la de sentido transformado, encuentra su primer apoyo y su núcleo en mi campo perceptivo y en la porción de mundo que se expone orientadamente en torno a mi cuerpo vivido, como cuerpo físico central entre todos los demás: todos éstos dados con su contenido entitativo propio e intuitivo, en reposo o movimiento, en cambio o no-cambio. Aquí ya se ha formado una cierta relatividad del reposo y del movimiento. Necesariamente es relativo un movimiento del que se tiene experiencia en relación con un «cuerpo físico-suelo» experimentado como en reposo, y que es uno con mi cuerpo vivido corpóreo. Mi cuerpo vivido corpóreo puede él mismo estar en movimiento, como un moverse a sí mismo, pero puede luego en todo momento volverse al reposo y experimentarse entonces como en reposo. Pero naturalmente el cuerpo físico-suelo en un sentido relativo reposa de modo relativo o se mueve de modo relativo en relación con el suelo de la Tierra, el cual no es experimentado como cuerpo físico –en la experiencia efectiva originaria–. «Cuerpo físico-suelo» en sentido relativo: yo puedo estar en un vehículo en marcha, que es entonces mi cuerpo físico-suelo; puede también llevarme un vagón de ferrocarril, y entonces mi cuerpo físico-suelo es, en primer término, éste que me lleva en movimiento, y dentro de éste a su vez el vagón, etc. El vehículo es experimentado como en reposo. Cuando yo miro hacia fuera, digo, empero, que es el vehiculo el que se mueve pese a ser el paisaje exterior el que yo veo en movimiento. Yo sé que me he subido al vehículo, yo he visto tales vehículos en movimiento con gente en su interior, yo sé que las gentes, igual que yo cuando me subo, ven el entorno en movimiento, etc. Conozco la inversión del modo de experimentar reposo y movimiento por la marcha de los cochecitos de juego, tantas veces como a ellos me he subido y luego bajado de ellos. Mas todo esto sí que está referido en primer término al suelo de todos los cuerpos-suelo relativos, esto es: al suelo de la Tierra.

* Añadido en *R* lo puesto entre guiones.

En la apercepción he hecho entrar todas las mediaciones y, verificándolas, puedo recurrir a ellas de manera concorde.

Si ahora «pienso» en la Tierra como un cuerpo en movimiento, precisaría entonces para poder pensarla así, para poder pensarla en general como un cuerpo físico en el sentido más originario, esto es, para poder ganar a propósito de ella una posible intuición en la que poder evidenciar directamente su posibilidad de existir como cuerpo físico, precisaría —digo— de un suelo al que referir toda experiencia de cuerpos físicos y con ella toda experiencia del estar perdurando en reposo o en movimiento.*

Aquí hay que subrayar lo siguiente: yo siempre puedo seguir andando sobre mi suelo-Tierra y experimentar el ser «corpóreo» del suelo en cierto modo con plenitud cada vez mayor; el suelo tiene su horizonte, por cuanto yo puedo justamente andar sobre él y, andando, experimentar siempre más acerca de él y acerca de todo lo que hay sobre él. Y lo mismo otros seres humanos, cuyo cuerpo físico anda sobre este suelo y que, conjuntamente conmigo, lo experimentan, con todo lo que hay sobre su superficie o por encima de ella, pudiendo así prestarle concordancia. Yo trabo conocimiento de la Tierra por fragmentos y experimento también la condición fragmentable de ciertas partes de ella, que resultan ser auténticos cuerpos; una vez fragmentadas, tienen su ser en un reposo o en un movimiento que son relativos al suelo de la Tierra en reposo, que ahora opera de nuevo como tal. Yo mismo digo en alguna ocasión la «Tierra en reposo», pero la «Tierra» como el suelo-Tierra unitario no puede experimentarse en reposo en el sentido de un cuerpo físico, y así tampoco cabe experimentarla como un cuerpo físico en el mismo sentido en que se tiene la experiencia de «un» cuerpo; éste no sólo tiene su extensión y cualidades, sino también su «lugar» en el espacio, pero como un lugar suyo susceptible de cambio y de reposo o movimiento.*

Y en tanto yo no tenga ninguna representación de un nuevo suelo, como uno a partir del cual la Tierra pudiera tener, en un caminar coherente y que vuelva sobre sus pasos, el sentido de un cuerpo cerrado que está en movimiento y en reposo, y en tanto yo no alcance ninguna representación de una permuta de los suelos respectivos, con el resultado de que ambos suelos se tornen cuerpos; en tanto todo esto no ocurra, justamente la Tierra es ella misma suelo, pero no ningún cuerpo físico. La Tierra no se mueve —yo he dicho, acaso, que está en reposo, sí, pero esto solo puede significar que cada trozo de Tierra que yo u otros obtengamos por fragmentación, o que se fragmente por sí solo, éste reposa o se mueve, éste es

* Sigo a *R*, que concluye aquí el párrafo y altera levemente la última frase.
** Conclusión del párrafo, según *R*.

un cuerpo físico–. La Tierra es un todo cuyas partes –cuando se las piensa por sí mismas, como puede hacerse en cuanto fragmentadas o fragmentables– son cuerpos físicos, pero como «todo» no es ningún cuerpo físico. He aquí un todo que «consta» de partes corpóreas sin que por ello él sea ningún cuerpo físico.

¿Qué ocurre entonces con la posibilidad de nuevos «cuerpos»-suelo, o más bien nuevas «Tierras» como bases de referencia para la experiencia de cuerpos, y con la posibilidad esperada de que así la Tierra resulte un cuerpo físico normal, exactamente igual que los otros cuerpos-suelo? Por lo pronto habría que haber dicho lo siguiente: carece de sentido hablar de antemano de un espacio universal vacío en el sentido en que lo hacemos a propósito del mundo «astronómico» que ya es infinito; como un espacio en el que se encuentra la Tierra igual que otros cuerpos físicos se encuentran en él, y que la circunda. Nosotros tenemos un espacio circundante como sistema de lugares, esto es, como sistema de posibles términos de movimientos físicos. En él, todos los cuerpos de la Tierra tienen, desde luego, su posición «respectiva», mas no así la propia Tierra. La cosa sería quizá de otro modo si el intercambio de suelos llegara a ganar «una posibilidad en el pensamiento».

Objeción: ¿no se ha exagerado mucho la dificultad de la constitución de la Tierra como cuerpo físico? La Tierra es, en efecto, un todo de partes implícitas: cada una de ellas con la posibilidad de una separación real y de ser un cuerpo físico; cada una tiene su lugar, y así la Tierra tiene un espacio interior como sistema de lugares, o bien como un continuo de lugares en atención a una divisibilidad global –sin que tampoco esto se piense en sentido matemático–. Así, pues, tiene su lugar por la misma razón por la que cualquier otro cuerpo, como divisible, lo tiene en consideración de sus partes. El espacio interior y el espacio exterior a la Tierra forman, empero, un único espacio. ¿O es que acaso falta algo? Cada parte de la Tierra podría moverse. La Tierra tiene movimientos internos a ella. Asimismo, un cuerpo común y corriente no sólo es divisible, sino que sufre deformaciones y movimientos internos continuos, a la vez que, en calidad de todo, puede a su manera conservar o cambiar su posición en el espacio. Y así la Tierra sufre deformación y tiene un movimiento interno continuo, etc. Mas ¿cómo puede ella moverse en calidad de «todo», cómo es esto pensable? No es como si ella hubiera quedado soldada y fijada a un punto; para esto faltaría el «suelo». ¿Tiene para ella sentido el movimiento, es decir, la corporeidad? ¿Su lugar en el espacio universal es realmente un «lugar» para ella? Por otro lado, ¿no es más bien el espacio universal precisamente el sistema de lugares de todos los cuerpos, los cuales se dividen, según esto, en partes implícitas de la Tierra (en cuanto fragmentos

y móviles) y cuerpos externos libres? ¿Qué suerte de curiosidades de la «intuición espacial», o del espacio en este nivel, son éstas?

Pero ahora tenemos aún que reflexionar sobre los cuerpos externos –los cuerpos físicos libres que no son fragmentos implícitos de la Tierra–, y también sobre los cuerpos que son cuerpos vividos. «Mi cuerpo vivido» y «los cuerpos vividos de otros». Estos son percibidos como cuerpos físicos en el espacio, cada uno en su lugar, o no se los percibe pero sí son perceptibles –o experimentables de una forma modificada– como aquello que dura de continuo, en un movimiento-reposo que se dilata sobre esta duración (y también movimiento interno y reposo interno).

Mi cuerpo vivido. En la experiencia primordial, mi cuerpo vivido no tiene ningún desplazamiento, en el sentido de un apartarse de, ni tiene reposo; sólo movimiento interno y reposo interno, a diferencia de los cuerpos externos. En el «yo ando», en el «yo me muevo» cinestésico en general, no «se mueven» todos los cuerpos físicos y no se mueve el suelo entero de la Tierra bajo mí. Pues al reposo corpóreo pertenece el que los aspectos de los cuerpos físicos discurran «en movilidad» cinestésica en mí, y el que no discurran así en función de que yo permanezca quieto, etc. Yo no tengo ningún des-plazamiento-apartamiento; ya permanezca quieto, ya camine, tengo a mi cuerpo vivido como centro, y tengo cuerpos físicos en reposo o móviles alrededor de mí y tengo un suelo sin movilidad. Mi cuerpo vivido tiene extensión, etc., pero él carece del cambio o no-cambio de lugar en el sentido en que un cuerpo exterior se da alejándose o acercándose si se mueve, o se da cerca o lejos si no se mueve. Pero tampoco el suelo sobre el que mi cuerpo vivido anda o no anda se experimenta como un cuerpo físico, susceptible de desplazarse-apartarse *por entero* o de no hacerlo. Los cuerpos vividos de otros son cuerpos físicos en reposo o movimiento (siempre «des-plazarse-apartarse» en el sentido de acercarse ellos a mí o de alejarse de mí); pero son cuerpos vividos en un «yo muevo» en el que el yo es «otro yo», para el que mi cuerpo vivido es cuerpo físico y para el que todos los cuerpos externos que no son cuerpos vividos son los mismos cuerpos que yo tengo. Mas también cada cuerpo vivido que para mí es cuerpo vivido ajeno es, para todos los restantes yoes con la excepción de su propio cuerpo vivido, idénticamente el mismo cuerpo físico y el mismo cuerpo vivido del mismo yo; y para cada yo es mi cuerpo vivido el mismo cuerpo físico y a la vez el mismo cuerpo vivido para el mismo yo (que para ellos es un alter ego) que soy yo para mí mismo.

La Tierra es para todos la misma Tierra; sobre su superficie, en ella, por encima de ella, hay los mismos cuerpos físicos; sobre su superficie –«sobre ella», en ella, etc.–, con gobierno, los mismos sujetos corporales, sujetos de cuerpos vividos, que son para todos cuerpos físicos en un senti-

do cambiado. Pero para todos nosotros la Tierra es suelo, y no cuerpo físico en sentido pleno. Supongamos ahora que yo fuera un pájaro y pudiera volar; o incluso, yo observo a los pájaros que habitan conmigo la Tierra. Comprenderlos es ponerse uno en su lugar en cuanto voladores. El pájaro está sobre la rama, o se posa en el suelo, brinca de aquí para allá y luego echa a volar. Cuando está en tierra y tiene experiencia del suelo, su experimentar y actuar es como el mío; él tiene experiencia de distintos seres corpóreos, también de otros pájaros, de otros cuerpos vívidos y de otros yoes corporales, etc., tal como yo las tengo. Pero él echa a volar, que, como el andar aquí abajo, es una cinestesia en virtud de la cual cambian todos los cursos de apareceres que de otro modo serían percibidos como reposo o movimiento de cuerpos físicos; y esto de modo similar a como ocurre al andar. Sólo varía el hecho de que el permanecer quieto y «ser llevado por el viento» (que no tiene por qué significar ninguna aprehensión corpórea) es una combinación experiencial con el «yo muevo» y suscita siempre de nuevo la «ilusión del movimiento»; igual que con el «cambio de posición de las alas» y con el mantenerla –mas aquí ocurre de distinta manera–. Esto último termina en un «caer», de modo que el pájaro ya no vuela, se posa sobre el árbol o sobre la tierra, donde a veces da saltos, etc. El pájaro parte de la Tierra, de la cual tiene experiencias no-voladoras como las nuestras, echa a volar y después retorna otra vez: una vez retornado, él tiene otra vez modos de aparecer reposo y movimiento iguales a los míos, que estoy atado a la Tierra; volando y retornando, tiene él modos de aparecer motivados por otras cinestesias (por las suyas especiales de vuelo), pero modificadas analógicamente, que tienen en la modificación el significado de reposo y movimiento por cuanto cinestesias de vuelo y cinestesias de andar forman para el pájaro un único sistema cinestésico. Comprendiendo al pájaro, comprendemos precisamente esta ampliación de sus cinestesias, etc. Lo que está en reposo tiene su sistema de apareceres, que siempre puede activarse de nuevo como un no andar, no volar, etc.

Consideramos el subir y el bajar de un cuerpo en movimiento, y la inversión de los cursos de apareceres me depara a mí reposo y movimiento en el sentido antiguo; no ya a mí, sino a cualquiera –así es como yo comprendo necesariamente a cualquier otro–. Comprendo, en efecto, el hecho de que sube hacia arriba. Y los cuerpos físicos que, por ejemplo, hacen entrada en mi campo visual en caída «desde el espacio vacío», los comprendo precisamente como tales. ¿Cómo es ello? Moviéndose sobre la Tierra, esos cuerpos se me ofrecen gracias a que yo puedo transformar las cinestesias y, en su caso, acompañar su curso, manteniendo así la modificación apariencial del reposo –o sea, aquellas modificaciones que para mí significarían reposo si yo permaneciera cinestésicamente quieto–.

Esto no puedo hacerlo con cuerpos que se mueven en el espacio supraterrestre; podría hacerlo si yo volase. Pero puedo lanzar piedras al aire y luego verlas descender como siendo las mismas. El lanzamiento puede ser más o menos a ras de tierra y, como es obvio, los apareceres fenoménicos resultan tan análogos a los movimientos sobre el suelo de la Tierra que ellos se experimentan como movimientos. Así como cuerpos físicos del tipo de esferas que giran, etc., son movidos por choque, así los lanzados de ese modo, etc. Habría que citar también la experiencia de movimientos de caída desde un cuerpo elevado sobre la tierra: desde el tejado de la casa, desde una torre.

Un cuerpo físico en movimiento (un vehículo), y sobre él mi cuerpo vivido, en una aeronave. «Yo podría volar tan alto como para que la Tierra apareciera ante mí como una esfera». O también la Tierra podría ser tan pequeña que yo podría recorrerla por todos lados y alcanzar indirectamente la representación de la esfera. Yo descubro, pues, que la Tierra es un gran cuerpo esférico. Pero ésta es justamente la cuestión: si y cómo alcanzo yo su corporeidad en el sentido de que «astronómicamente» la Tierra sea justo un cuerpo físico más entre los otros, incluidos los cuerpos celestes. Como tampoco podría decirse, por el hecho de que me imagine al pájaro volar a tanta altura como quiera, que él pueda experimentar la Tierra como un cuerpo físico igual a cualquier otro. ¿Por qué no? El pájaro y el aeroplano se mueven, para nosotros humanos sobre la Tierra y para el propio pájaro y para los humanos en el aeroplano, en la medida en que aquél tiene a la Tierra en la experiencia por el «cuerpo físico»-del que procede, por el «cuerpo físico»-suelo. ¿Pero es que acaso el aeroplano no puede funcionar como «suelo»? ¿No puedo yo permutar el suelo con el cuerpo que se mueve frente al suelo, y permutarlo en cuanto ámbito originario de mis movimientos? ¿No puede siquiera pensarse esta permutación? ¿Qué suerte de cambio en la apercepción sería éste, y cómo se produciría su acreditación? ¿No tendría yo que pensar como transferido al aeroplano toda aquella validez de la constitución (según la forma) que da sentido en general a la Tierra como mi suelo, como suelo de mi corporalidad?

¿Se asemeja esta situación al modo en que yo, al comprender el cuerpo vivido de otro, presupongo mi cuerpo vivido primordial y cuanto a él pertenece? Pero en nuestro caso yo doy necesariamente por comprendida la vigencia del otro, la vigencia del ser del otro. La dificultad se repite en el caso de las estrellas. Para poder «experimentarlas» como cuerpos físicos de los que se tiene aprehensión indirecta, tengo ya que ser para mí mismo un ser humano sobre la Tierra, como mi suelo de procedencia. Quizá se diga que la dificultad desaparecería si yo y si nosotros pudiéramos volar y si tuviéramos dos Tierras como cuerpos-suelo, alcanzables

para nosotros la una desde la otra por aire, por vuelo. Justo de este modo, cada uno de los cuerpos se tornaría suelo para el otro. Mas ¿qué quiere decir «dos Tierras»? Dos fragmentos de una Tierra, con una humanidad. Ambos fragmentos juntos llegarían a ser un suelo, y cada uno sería a la vez cuerpo físico para el otro. En torno a ellos se extendería el espacio común en el que cada uno de ellos ocuparía, como cuerpo, un lugar quizá cambiante, pero el movimiento sería relativo al otro cuerpo e irrelativo respecto del suelo sintético en que están juntos. Los lugares de todos los cuerpos físicos tendrían esta relatividad, que traería consigo la siguiente duda acerca del movimiento y del reposo: ¿en relación con cuál de ambos cuerpos-suelo se mueven o reposan?

Constituido originariamente sólo puede estar «el» suelo-Tierra con su espacio circundante de cuerpos. Pero esto ya presupone que mi cuerpo vivido está constituido y que lo están otros que me son conocidos y un horizonte abierto de otros, distribuidos en el espacio —en el espacio que circunda a la Tierra como campo abierto de proximidad-lejanía de cuerpos, y que da a los cuerpos físicos el sentido de cuerpos terrestres y al espacio el sentido de espacio de la Tierra—. La totalidad del nosotros, de los seres humanos, de los *animalia*, es, en este sentido, terrestre; y en primera instancia carece de todo contrario que fuera lo-no-terrestre. Este sentido enraiza y encuentra su centro de orientación en mí y en el nosotros más restringido de los que convivimos.*

Pero también es posible que el suelo de la Tierra se amplíe, que, por ejemplo, yo llegue a saber que en el espacio de mi primer suelo-Tierra hay grandes aeronaves que lo surcan hace largo tiempo, que en una de ellas nací yo y en ella vive mi familia, y que ella fue el suelo de mi ser hasta que aprendí que sólo éramos navegantes sobre la Tierra mayor, etc. Cabe así que una pluralidad de ámbitos-suelo, de moradas, vengan a unificarse en un ámbito-suelo. Pero sobre esto, complementos necesarios más adelante.

En primer lugar: si la Tierra está constituida con corporalidad y corporeidad, entonces también el «cielo» lo está necesariamente como campo de lo que aún puedo, y podemos todos nosotros, experimentar espacialmente en el extremo, y a partir del suelo-Tierra. O bien, está constituido un horizonte abierto de las distancias que son alcanzables; desde cada punto del espacio que me es alcanzable hay un horizonte externo extremo, un *limes* (la bóveda del horizonte), en que la cosa lejana que aún era experimentable desaparece finalmente con el alejamiento. Y a la inversa: puedo representarme con naturalidad que «puntos» que se toman visibles son cuerpos físicos lejanos que se han aproximado y que pueden ahora

* *R* cierra el párrafo aquí.

acercarse más, hasta alcanzar el suelo-Tierra, etc. Y así también, puedo yo representarme que se trata de ámbitos en los que se mora.

Pero es preciso reflexionar sobre lo siguiente. Cada morada posee su «historicidad» en función del yo respectivo que habita en ella. Si yo he nacido hijo de navegante, un período de mi desarrollo ha tenido lugar sobre la nave, y para mí ella no estaría caracterizada como nave en relación con la Tierra –en tanto que no se hubiera producido ninguna unificación–; ella sería mi «Tierra», mi patria primitiva. Pero entonces mis padres no han habitado la nave como patria primitiva, ellos tenían un hogar aún más antiguo, distinta patria primitiva. En el cambio de los ámbitos-morada permanece lo siguiente, hablando en términos generales (y siempre que *morada* tenga el sentido habitual del territorio respectivo, sea el mío individual o el familiar): que cada yo tiene una patria primitiva, y ésta pertenece a mi pueblo* originario con su territorio originario. Pero cada pueblo y su historicidad y cada supra-nación de pueblos habita en último término sobre la <Tierra>, naturalmente, y en esta medida todos los desarrollos, todas las historias relativas tienen una única historia originaria cuyos episodios son. Sin duda es posible que esta historia originaria sea una reunión de pueblos que viven y se desarrollan en completa separación; solo que todos ellos se encuentran, los unos para los otros, en el horizonte del espacio de la Tierra en su abierta indeterminación.

Consideremos ahora las estrellas[2], tras habernos puesto en claro la posibilidad de arcas que vuelen –también «arca» podría ser un nombre para los ámbitos-morada originarios–. Estas arcas que vuelan se ponen de manifiesto en la «experiencia» como meras «aeronaves», como «naves espaciales» de la Tierra –en la experiencia, esto es: en la historicidad en que se constituyen el mundo y, en él, la naturaleza corpórea, el espacio natural, el espacio-tiempo, la humanidad y el universo animal–. De la Tierra han partido esas «aeronaves» y a ella vuelven, en ellas viven seres humanos y éstos las pilotan; seres humanos que en último origen generativo, y para ellos mismos origen histórico, habitan sobre el suelo-Tierra como su arca. Consideremos a este respecto también las «estrellas», que en un primer momento son puntos de luz, manchas luminosas. En el curso en que va tomando forma la experiencia, estas manchas se aperciben como cuerpos físicos lejanos, pero sin nunca dar entrada a la posibilidad de una confirmación experiencial normal, en el sentido primero y más restringido de una acreditación directa. «Cuerpos celestes»: con ellos nos comportamos igual que con los cuerpos físicos que solo por accidente nos son presentes

* *R* lee: «mi pueblo», donde *F* había leído: «cada pueblo».

2. Nota al margen de Husserl antes de «Consideremos»: «Arca = Ámbito-morada originario = 'Tierra'» (N. del E.).

fácticamente a nosotros -y en su caso a otros-, pero que resultan inaccesibles durante períodos enteros de tiempo. Y acerca de los cuerpos celestes hacemos razonamientos de la experiencia, hacemos empíricamente cálculos* acerca de su localización, cálculos de sus movimientos inducidos, etc., como si fueran cuerpos físicos como los otros. Todo ello es relativo al arca suelo-Tierra y a la «esfera terrestre», y relativo a nosotros, los humanos terrestres; y la objetividad se halla en referencia al todo de la humanidad. ¿Y qué pasa con la propia arca que es la Tierra? Ella misma todavía no es cuerpo físico, no una estrella entre las estrellas. La situación solo cambia cuando nos representamos nuestras estrellas como arcas secundarias, con sus eventuales humanidades, etc., cuando nos fingimos trasladados allí y entre esas humanidades, acaso tras un vuelo. Sucede entonces como con los niños nacidos en naves, aunque con alguna modificación. Las estrellas son, en efecto, cuerpos hipotéticos en un determinado sentido como-si, y por ello es asimismo de un orden especial la hipótesis de que sean ámbitos en los que se more en un sentido alcanzable.

La homogeneización de las distancias estelares, en forma iterativa incluso, trae consigo sus propias cuestiones fenomenológicas: qué hay en ello de posibilidad de esencia y qué de posibilidad predada con el mundo terrenal, cuya índole esencial resulta co-constituyente de tal ser homogeneizado. Con la interpretación hipotética de las estrellas visibles como cuerpos físicos lejanos y merced a la forma esencial del *limes* en la experimentabilidad de lejanía, está ya dada la infinitud abierta del mundo terrenal, como dotado de una infinitud de posibles cuerpos físicos que existen en la lejanía. Nosotros entendemos la homogeneización, sin más, como si la Tierra misma fuera un cuerpo físico sobre el cual, por un accidente, nos arrastramos nosotros.** Con los problemas ahora considerados nos situamos propiamente ante el único gran problema del sentido legítimo de una ciencia universal puramente física de la «naturaleza»: una ciencia astronómico-fisicalista que se atenga a la infinitud «astronómica» (nuestra física moderna es, en el sentido más amplio, astrofísica***), y a una infinitud interna (la infinitud del continuo y de la forma de atomizarlo o de convertirlo en cuantos -física atómica-, sea en un proceso abierto indefinido, sea en lo infinito). En estas ciencias de lo infinito de la Naturaleza universal es habitual el modo de pensar que toma a los cuerpos vívidos por únicamente cuerpos físicos con particularidades contingentes, cuya completa ausencia sería por tanto pensable, siendo posible por tanto una naturaleza sin organismos, sin animales ni seres humanos. No falta mucho para pensar,

* *R* lee: «cálculos», donde *F* había leído: «observaciones».
** *R* concluye aquí el párrafo.
*** En *R* se reordena el contenido del paréntesis.

y en ocasiones se ha hecho en abundancia, que es una mera facticidad, un simple hecho de las leyes naturales que rigen en el mundo, el que a determinados cuerpos físicos o tipos de cuerpos físicos con la estructura fisicalista de la corporalidad animal se enlace (causalmente) vida psíquica: según esto, sería pensable que tales cuerpos, justo los cuerpos físicos así articulados, fueran meros cuerpos físicos.* Tal como se cree poder probar también a propósito de la Tierra, hubo un tiempo en que no hubo «vida» sobre ella, y largos períodos temporales fueron necesarios hasta que llegaron a formarse las sustancias orgánicas altamente complejas con que la vida animal hizo aparición sobre la Tierra. Y también pasa por obviedad que va de suyo el que la Tierra sea sólo uno de los cuerpos contingentes que hay en el mundo, uno entre los otros: y rozaría el ridículo todo intento de pensar, después de Copérnico, que la Tierra «por el simple accidente de vivir nosotros en ella» sea el centro del mundo, privilegiada incluso con un «reposo» en relación con el cual se movería todo móvil. Con lo expuesto hasta ahora parece abrirse una brecha fecunda en esta ingenuidad científico-natural (no tanto en la teoría misma, cuanto en la creencia de que sus teorías conquisten la verdad absoluta del mundo, al menos en grados relativos de perfección). Quizá la fenomenología haya derrocado** a la astrofísica copernicana, pero no menos que al anticopernicanismo según el cual Dios habría fijado la Tierra a un lugar del espacio. O quizá en el nivel teórico de la fenomenología ocurre que los cálculos y teorías matemáticas de la astrofísica que sigue a Copérnico, y con ella la física entera, conservan su derecho dentro de unos límites. Cuestión distinta es ya si una biología puramente física, y que pretendiera seguir siendo biología, puede conservar un sentido y un derecho.

Meditemos, pues. ¿Cómo podríamos nosotros ganar el derecho a hacer valer la Tierra como un cuerpo físico, como un astro entre astros? Considerémoslo en primer término también solo como posibilidad, y partamos para ello de otra posibilidad. El investigador de la naturaleza reconocerá que es un mero *factum* el que nosotros veamos estrellas en general. Se dirá que ellas podrían muy bien hallarse tan lejos que para nosotros no estuvieran ahí. ¿Tampoco el Sol? Una capa de niebla podría hacer, desde luego, que fuera invisible. Y así podría haber sido en todas las épocas históricas. Viviríamos entonces en una historicidad generativa y tendríamos nuestro mundo terrenal, nuestra Tierra y los espacios de la Tierra, con cuerpos volando y flotando en ellos, etc. Todo como hasta ahora, solo que sin estrellas visibles, experimentables por nosotros. Quizá tuviéramos una

* La edición en *R* dispone esta larga frase como una nota al pie.

** Leyendo con *R gestürzt hat* (derribar, derrocar), en lugar de *gestützt hat* (apoyar, soportar).

física atómica, una microfísica, pero ya no tendríamos una astro-física, una macro-física, y habría que meditar en qué medida la primera resultaría alterada. Tendríamos nuestros telescopios, nuestros boloscopios*, nuestros instrumentos de medición de refinamiento siempre creciente; tendríamos nuestro Newton y la ley de la gravitación; habríamos podido descubrir que los cuerpos ejercen gravitación unos sobre otros y que al mismo tiempo se los puede considerar divisibles, como todos de partes corpóreas, las cuales ejercen a su vez su gravitación como cuerpos independientes y operan según leyes mecánicas, arrojan resultantes, etc. Ya habríamos descubierto que la Tierra es una «esfera» y que es divisible en cuerpos físicos; que ella, como unidad total de partes corpóreas, ejerce una gravitación como totalidad respecto de todos los cuerpos segregados de ella, que, visibles e invisibles, se hallan en el espacio de la Tierra. Y que en este espacio hay cuerpos que sólo se localizan, si acaso, gracias a telescopios, y a telescopios cada vez más y más perfectos que alcanzan siempre allende lo que nos es visible de manera habitual**. Todo esto lo sabríamos. Podríamos entonces decirnos: naturalmente que al final también podría haber cuerpos físicos de cualquier tamaño a unas distancias tales que nuestros sentidos aún no hayan accedido a ellos, ni lleguen a hacerlo nunca. Sin verlos, sin noticia directa de ellos, bien que hipotéticamente como cuerpos lejanos equiparables a los cuerpos físicos habituales, podríamos nosotros llevar a cabo inducciones y registrar la existencia de tales «estrellas» sobre la base de efectos gravitacionales, etc. La Tierra terminaría por ser, en todo lo fisicalista, un cuerpo físico como cualquier otro y en derredor de ella tendría asimismo estrellas. Fácticamente ya tenemos a la vista estrellas, y científicamente descubrimos que ellas tienen relaciones fisicalistas calculables con la Tierra y que ésta, como equiparable en perspectiva fisicalista con ellas, es un cuerpo físico entre cuerpos físicos. Así que nosotros no tocamos un ápice de la Física.

De lo que todo depende es, empero, de lo siguiente: de no olvidar la predonación y constitución que competen al ego apodíctico, a mí, a nosotros, como fuente de todo sentido de ser, efectivo y posible, fuente de todas las ampliaciones posibles en que en el curso de la historicidad existente el mundo ya constituido se deja reconfigurar y expandir constitutivamente***. No debe uno caer en el absurdo, un auténtico absurdo, de presuponer de antemano e inadvertidamente la aprehensión dominante del mundo, la naturalista, para después considerar la historia de la humanidad de un modo antropologístico y psicologístico; de suerte que la

* Se sigue también aquí la nueva lectura de *R*. En *F*: «microscopios».
** Frase traducida según *R*.
*** Adverbio añadido según *R*.

historia de la especie y el cultivo de la ciencia y de la interpretación del mundo, dentro de la evolución de los individuos y de los pueblos, resulten un suceso accidental, por supuesto, que tuvo lugar en la Tierra igual de bien que pudo haberlo tenido en Venus o en Marte. Pero la Tierra misma y nosotros los seres humanos, yo con mi cuerpo vivido y yo en mi generación, en mi pueblo, etc., también toda esta historicidad pertenece inseparablemente al ego. Y por principio no es repetible, sino que todo lo que existe remite retrospectivamente a esta historicidad de la constitución trascendental como núcleo constante y núcleo en ampliación*; o bien, todo nuevo descubrimiento como posibilidad del mundo está ligado al sentido de ser que está ya listo. Cabría pensar, en consonancia, que ha de extraerse la siguiente conclusión: la Tierra puede perder el sentido de «ámbito-morada originaria», arca del mundo, en la misma y nula medida en que mi cuerpo puede perder su sentido de ser enteramente único como «corporalidad originaria», de la que todo cuerpo vivido toma una parte de su sentido de ser y en virtud de la cual nuestro sentido de ser como «seres humanos» precede al de los animales, etc. En esta dignidad constitutiva u orden axiológico nada pueden cambiar cuantas equiparaciones (homogeneizaciones) se co-constituyan con necesidad: entre el cuerpo vivido y el cuerpo físico, o en la somaticidad como cuerpo físico igual a los otros, o bien de la humanidad como una especie animal entre especies animales, y así finalmente de la Tierra como un cuerpo físico mundano entre los cuerpos físicos mundanos.**

Yo puedo muy bien pensarme trasladado a la superficie de la Luna. ¿Por qué no he de pensar, pues, la Luna como una suerte de Tierra, como una suerte de hábitat animal? Y en efecto, desde la Tierra yo puedo muy bien pensarme como pájaro que vuela hasta otro cuerpo físico distante, o como piloto de un avión que asciende y aterriza allí. Y claro que puedo pensar que allí hubiera ya seres humanos y animales. Pero acaso me preguntara yo entonces «¿cómo han llegado hasta allí?» –igual que en una isla nueva en que yo encontrara escrituras cuneiformes me preguntaría: «¿cómo han llegado hasta aquí los pueblos de que se trata?»–. Todos los animales, todos los seres vivos, todo ente en general tiene sentido de ser solo por mi génesis constitutiva, y esta génesis, que es «terrenal», los precede. Claro que un fragmento de Tierra puede haberse quizá segregado (cual témpano de hielo) y haber posibilitado una historicidad separada***. Pero esto no significa que la Luna o Venus fueran pensables, igual de bien, como ámbitos primigenios en separación originaria y que sea un

* Se lee, con *R*, *ständigen* («constante») y no *zuständigen* («en situación»).
** Fin de párrafo según *R*.
*** Se lee ahora, con *R*, *abgesonderte* (separada) en lugar de *besondere* (particular).

mero hecho el que para mí y para nuestra humanidad terrenal la Tierra sea precisamente el ámbito primigenio. Sólo hay una humanidad y sólo una Tierra, a la que pertenecen cuantos fragmentos se segreguen o se hayan segregado alguna vez de ella.*

Pero si tal es el caso, ¿nos está permitido decir con Galileo *e pur si muove***? ¿Y no está más bien permitido, por el contrario, el decir que ella no se mueve? No se trata, desde luego, de que la Tierra esté en reposo en el espacio aunque ella pudiera moverse, sino, tal como hemos intentado exponer más arriba, de que ella es el arca que posibilita primeramente el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modo de un movimiento. El reposo de la Tierra no es, empero, ningún modo de un movimiento.***

Pero parecerá muy duro, si es que no una pura extravagancia, el contradecir a todo el conocimiento científico-natural de la realidad y de la posibilidad real. Ahí está la posibilidad de que la muerte térmica llegue a poner fin a toda vida sobre la Tierra, o de que un cuerpo celeste se precipite contra ella, etc. Pero por mucho que quiera verse en nuestros intentos la más increíble *hybris* filosófica, no retrocedemos ante las consecuencias que para lo que existe y para el mundo trae la clarificación de las necesidades inherentes a todo dar sentido. Tampoco retrocedemos ante los problemas de la muerte, tal como la fenomenología los afronta a su nueva manera. El presente, yo como presente, estoy muriendo de continuo; los otros mueren para mí cuando yo no encuentro la conexión con ellos en el presente. Pero la unidad por rememoración atraviesa mi vida –yo todavía vivo y sigo viviendo la vida que queda tras de mí, bien que en una alteridad respecto de ella, y el sentido de este «quedar tras de mí» reside en la repetición y repetibilidad–. Así vive el nosotros en la repetibilidad y sigue viviendo en forma de la repetibilidad de la historia, mientras que el individuo «muere»; es decir, los otros ya no pueden «recordarlo» en la empatía, sino sólo en un recuerdo histórico para el que los sujetos recordados pueden delegar en otros.

Lo que pertenece a la constitución, ello y sólo ello es necesidad absoluta y última; y sólo a partir de ello han de determinarse en último término todas las posibilidades pensables de un mundo constituido. Si se suprime la vida que constituye, ¿qué sentido pueden tener las masas que colisionan en el espacio, en un espacio dispuesto de antemano como absolutamente homogéneo y *a priori*? Semejante supresión, ¿acaso no tiene sentido, si es que alguno, más que como un suprimir por parte de la subjetividad que

* Fin del párrafo en *R*.

** En la edición de *F* aparecía «par si muove».

*** Aquí concluye *R* (de la que solo hemos indicado en estas notas las variantes más significativas).

constituye y en ella? El ego vive y precede a todo ente efectivo y posible, a todo ente de cualquier sentido, real o irreal. El tiempo constituido del mundo oculta en sí precisamente el tiempo psicológico, y lo psicológico remite a lo trascendental; no lo hace, desde luego, de una manera tal que lo psíquico en sentido objetivo se deje convertir sin más en trascendental; y no, sobre todo, si se da por supuesto de una u otra manera el mundo homogéneo o, más bien, la naturaleza y dentro de ella lo psíquico en el enlace psicofísico –lo cual es coherente bajo cierto punto de vista abstracto y está justificado en términos relativos–, y operando a la perfección con este presupuesto en la praxis humana natural de construir una ciencia y de utilizarla, se trasmuta luego este planteamiento a lo trascendental y se hacen valer contra la fenomenología las paradojas que semejante proceder genera.

LA PSICOLOGÍA EN LA CRISIS DE LA CIENCIA EUROPEA

<Las conferencias de Praga>
<Noviembre de 1935>

Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez

Presentación

Antonio Zirión Quijano

Cuando en la Presentación que hicimos del Texto 15 («Sobre las tareas presentes de la filosofía») mencionamos a Jan Patočka, no parció necesario hacer referencia al papel que este, el único compatriota de Husserl entre sus discípulos, tuvo, junto con algunos otros filósofos checoslovacos, en estos años cada vez más difíciles de la vida de su maestro. Pero al ocuparnos ahora de las Conferencias que Husserl dictó en Praga en noviembre de 1935, con el título de «La psicología en la crisis de la ciencia europea», resulta inexcusable hacerlo.

Patočka había conocido a Husserl en 1929, cuando éste impartió en la Sorbona las conferencias de Introducción a la fenomenología trascendental que luego han sido conocidas simplemente como «Las conferencias de París» y que sirvieron como primera base textual de lo que sería poco después *Meditaciones cartesianas*, y por ello pudo Patočka decir que vivió el nacimiento de esta obra[1]. Tres años después, en 1933, cuando en Alemania, particularmente en Berlín, y también al decir de Patočka, «latía ya el comienzo del fin de Europa», pudo él ir becado a estudiar una temporada con Husserl en Friburgo. El lazo con Patočka que entonces se estableció duraría hasta la muerte de Husserl. Al año siguiente, ya de regreso en Praga, Patočka pudo participar, y colaborar como secretario, en las actividades del «Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain», fundado por Emil Utitz, que había sido alumno de Brentano, y J. B. Kosák en 1934, en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía en esa ciudad[2]. Este Círculo, diseñado sobre el modelo del ya entonces famoso Círculo Lingüístico de Praga -en el que, por cierto, también se había dejado sentir la influencia de la obra de Husserl, especialmente de las *Investigaciones lógicas* a través de Roman Jakobson-, tenía el

1. Mucho de lo que aquí se consigna está tomado de los «Recuerdos de Husserl», de Patočka, publicados en traducción al castellano por Agustín Serrano de Haro en *Devenires. Revista de Filosofía de la Cultura*, Vol. II, N.º 6 (2002) 7-22.
2. Véase nuestra presentación al Texto 15 en este volumen.

gran plan de convertir a Praga en un centro de estudios fenomenológicos, e incluía entre sus proyectos, que no llegaría a realizarse, la conservación del legado póstumo de Husserl. A finales de 1934, Patočka recibe el encargo del Círculo de entregarle a Husserl personalmente la invitación a dar una conferencia en Praga. La invitación no puede concretarse en ese momento, pero Husserl recibe una nueva invitación del Círculo en julio de 1935 –de nuevo durante su estancia de verano en Kappel– a impartir unas conferencias sobre filosofía fenomenológica.

De acuerdo con el testimonio de Patočka, las conferencias de Husserl en Praga, dictadas el 14 y 15 de noviembre de 1935 –el primer día en la Facultad de Filosofía alemana y el segundo en la Facultad de Filosofía checa de la Universidad–, significaron «el momento culminante de la actividad y la existencia del Círculo». Las conferencias, que fueron escuchadas por Felix Kaufmann, Ludwig Landgrebe, Hans Lassner, Nikolaj Losskij, Alfred Schutz y Jan Patočka, habrían de ser, junto con las otras charlas que ofreció sin preparación alguna en Praga, las últimas presentaciones de Husserl ante un público filosófico. De una de estas charlas, ante el grupo de los estudiantes del seminario de Utitz, Alfred Schutz dejó un testimonio conmovedor[3]. Husserl habló también ante la Sociedad Brentano y, a invitación de Roman Jakobson, el 18 de noviembre, ante el «Cercle Linguistique» acerca de la fenomenología del lenguaje y la significación de la fenomenología para las ciencias del espíritu y su relación positiva con Dilthey. De estas intervenciones no ha quedado, comprensiblemente, ninguna huella. No llegó a decidirse tampoco la posibilidad, que en algún momento se contempló muy seriamente, de que Husserl se mudara con su esposa a Praga, donde, según dijimos, podría también haberse conservado su legado.

Husserl redactó las conferencias entre octubre y comienzos de noviembre con ayuda de Fink en la preparación de los temas y la elaboración de borradores. El manuscrito estenográfico está perdido. En el volumen XXIX de *Husserliana* se publica, como Texto 10, una «copia al carbón» del es-

3. El testimonio de Schutz se encuentra en «Husserl Importance for the Social Sciences» en *Edmund Husserl 1859-1959*, p. 87s: «Sólo en una ocasión tuve oportunidad de escuchar a Husserl hablar a estudiantes. Fue en Praga en noviembre de 1935 cuando lo acompañé al seminario del profesor Utitz, quien lo había invitado a dirigirse a sus estudiantes. Dejando de lado los temas que había sugerido Utitz (...) Husserl improvisó una charla de hora y media, sin notas de ninguna clase, acerca del grandioso acontecimiento de la cultura occidental que tuvo lugar cuando unos cuantos pensadores griegos empezaron a preguntarse por qué las cosas son como son. Habló de la importancia de la actitud teórica, de la dignidad de la filosofía y de su vocación en un tiempo de agitaciones como el que vivimos. Habló con una persuasión infinita, y su profundo sentimiento envolvió a sus jóvenes oyentes, quienes sin duda aprendieron para toda su vida qué significa la filosofía y qué es un filósofo. Husserl habla en cierto lugar (*Krisis*) de esta tarea de vivir una vida filosófica en toda su seriedad. En esta declaración ha revelado el núcleo más hondo de su personalidad. Todos los que conocían a este hombre admirable tenían inmediatamente la impresión: 'Ecce philosophus'».

crito a máquina, que resulta «más coherente» que el original. Basta saber que este volumen XXIX fue concebido como complementario del VI, que alberga *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, para tener idea de la cercanía temática en que las conferencias están de esta obra[4].

Las Conferencias de Praga fueron, en efecto, la base textual para la ampliación que dio lugar al tratado de *La crisis*[5]. Partes sustanciales del texto fueron tomadas para la *Crisis*, y hay incluso coincidencias literales en las partes I y III B de esta obra[6]. Pero aquí no podemos entrar en estos detalles y tampoco en la historia de los intentos de publicar las Conferencias en la recién fundada revista *Philosophia*, dirigida por Arthur Liebert en Belgrado, historia que terminó siendo la de la elaboración y publicación de las dos primeras partes de *Crisis*, las cuales no ven la luz hasta enero de 1937 –cuando a Husserl ya se le había retirado el permiso para enseñar en Alemania y había sido además obligado a darse de baja de la sociedad *Philosophia* en Belgrado–.

Igual que en *La crisis*, Husserl inicia las Conferencias de Praga refiriéndose a las dudas que puede suscitar la mera referencia en el título a una crisis de las ciencias, y llevando este tema al terreno de la pregunta por la pertinencia de la ciencia para la cuestión del sentido o el sinsentido absolutos de nuestra existencia humana en el mundo y de este mismo mundo. A partir de la necesidad histórica de entender cómo y por qué la ciencia,

4. *Husserliana* XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)* (ed. de Reinhold N. Smid), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1993. El Texto 10, en pp. 103-139, lleva el título que aquí se conserva: «La psicología en la crisis de la ciencia europea <Las conferencias de Praga> <Noviembre de 1935>». Para estas cuestiones relacionadas directamente con las Conferencias, seguimos la Introducción del editor en pp. xi-lxv. El mismo editor, Smid, indica en una nota a pie de página, aquí omitida, lo siguiente: «Con base en este texto dictó Husserl conferencias en Praga el 14 y el 15 de noviembre de 1935».

5. Según Landgrebe, estas conferencias fueron «la célula germinal a partir de la cual se desprendió la obra tardía sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*» (*Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band II, hrsg. Ludwig J. Pongraz, Hamburg 1975, p. 142. Citado por Smid en su Introducción del editor en *Hua* XXIX, p. xxiii). El mismo Husserl, en la primera edición de *Krisis* en la revista *Philosophia* de Belgrado, afirma: «El escrito que comienzo con el presente tratado y que será completado en una serie de ulteriores artículos en *Philosophia*, hace el intento, sobre la vía de un examen teleológico-histórico de fundamentar sobre los orígenes de nuestra crítica situación científico y filosófica, la inevitable necesidad de un giro trascendental-fenomenológico de la filosofía. Será conforme a ello una introducción independiente a la fenomenología trascendental. / El escrito ha surgido de la elaboración de los pensamientos que formaron el contenido esencial de un ciclo de conferencias que, siguiendo la amistosa invitación del 'Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain', dicté en noviembre de 1935 en los hospitalarios salones de la Universidad Alemana y Checa en Praga» (citado por Walter Biemel en su Introducción del editor en *Hua* VI, p. 14 nota 3).

6. Incluso en la versión final de *La crisis*, Husserl se refiere a su escrito como «conferencias», «serie de conferencias» o «lecciones». Véase *Hua* VI, pp. 3, 5, 140, 194, 200 y 215.

que en su origen como filosofía universal estaba destinada a abarcar todas las cuestiones con sentido, incluso las más vitales y las más metafísicas y aun teológicas, pudo llegar a convertirse en una ciencia positiva, en una ciencia «de meros hechos», Husserl recorre, como en el posterior tratado, las distintas etapas de lo que en el fondo se revela como la lucha entre una filosofía objetivista, naturalista, que pretende ingenuamente ignorar o prescindir deliberadamente de la subjetividad, y una filosofía justamente subjetivista, trascendental, que no acaba de conquistar plena autoconciencia, plena conciencia de su propio sentido, sino hasta la misma fenomenología trascendental. Nuevamente, como en el Ensayo de Praga (que aquí se incluye como Texto 15), pero con un mayor detalle histórico, que cubre todos los hitos importantes de la evolución del pensamiento moderno desde la «revolución contra el modo de ser medieval» –Galileo, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant y el idealismo alemán, Locke, Berkeley y Hume , la clave de la interpretación histórica de Husserl, el meollo de lo que aquí califica ya de «crisis», se encuentra en la imposibilidad de desarrollar una psicología conforme al ideal metodológico de la ciencia moderna de la naturaleza. Y también como en el Ensayo de Praga, la única salida posible de este «hechizo naturalista en la psicología» consiste en un desarrollo plenamente científico, intuitivo, forzosamente eidético (sin las especulaciones y las corazonadas que hicieron fracasar a los sistemas trascendentales), del motivo o la «intelección» trascendental, mediante el ahondamiento del hallazgo cartesiano del ego y el establecimiento de una ciencia fenomenológica que pueda comprender la objetividad, tanto la cotidiana o natural como la científica, como un rendimiento subjetivo. La psicología ha podido ser en la historia «el campo de las decisiones» porque su tema es precisamente el yo, el sujeto y su vida, que es uno aunque tenga que poder concebirse a la vez como sujeto empírico, humano, y sujeto trascendental, y que nunca podrá ser sometido a una consideración naturalista. La visión dualista del universo o de la naturaleza real como una naturaleza internamente doble (los cuerpos físicos por un lado y las psiques, los sujetos, por el otro, como realidades disyuntas pero a la vez indisociables), como una naturaleza «ampliada», está condenada al fracaso.

Mirando hacia *La crisis*, en estas conferencias de 1935 se establece ya de manera completamente expresa la posición última que Husserl sostiene en esta obra respecto de la relación entre la psicología y la filosofía trascendental, posición que ha podido parecer cuestionable a intérpretes calificados[7]: la psicología, una vez que ha sido desarrollada como psicología

7. Véase Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 16), Den Haag 1964, pp. 215-217.

fenomenológica bajo la reducción fenomenológica-psicológica, «pierde su sentido inicial de ciencia objetiva inicial y se transforma en filosofía trascendental absoluta». Queda suprimida la diferencia entre una actitud psicológica interna (fenomenológica) y una actitud trascendental. La reducción fenomenológica-psicológica, necesaria en un principio, se entiende ahora como una reducción trascendental que no ha llegado, o no había llegado, a su «última autocomprensión». Con esta autocompresión última alcanzada en la fenomenología se logra a la vez, como pone de relieve Fink en la conclusión de las *Conferencias* que él redactó, la comprensión de la «enigmática y ambigua naturaleza del hombre». El saber fenomenológico sobre el hombre puede así expresarse con el antiguo lema: «El hombre es la medida de todas las cosas».

LA PSICOLOGÍA EN LA CRISIS DE LA CIENCIA EUROPEA

<Las conferencias de Praga>

/103/ Debo estar preparado a que ya el título de estas conferencias «La psicología en la crisis de la ciencia» extrañe y suscite contradicción. ¿Se puede hablar seriamente de una crisis de las ciencias, de las ciencias en cuanto tales? La crisis de una ciencia significa nada menos que el hecho de que se ha vuelto cuestionable su verdadera cientificidad, la manera como se propone su tarea y como ha elaborado su método en función de ella. Éste es, de hecho, el caso de la filosofía, la cual actualmente amenaza con sucumbir ante el escepticismo, el irracionalismo y los misticismos. Y es también el caso, innegablemente, de la psicología. Pero ¿cómo se podría hablar precisamente de una crisis de las ciencias en general, por tanto también de las ciencias positivas, de la matemática, de las ciencias exactas de la naturaleza, de las ciencias concretas del espíritu, ciencias que con tan buenas razones admiramos como modelos de cientificidad rigurosa y altamente exitosa? ¿A quién podría escapársele la evidencia de sus logros cada día en incremento gracias a una metodología maravillosa? ¿Quién podría olvidar que a estas ciencias se debe el sinnúmero de inventos y descubrimientos, que desde apenas hace un siglo han configurado de modo absolutamente nuevo nuestro mundo circundante real?

Sin duda que la valoración de las ciencias positivas ha cambiado fuertemente en un sentido esencial. El modo como toda la cosmovisión del hombre moderno en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar por las ciencias positivas /104/ y como se dejó cegar por la *prosperity* debida a ella, significó dar la espalda con indiferencia a *las* preguntas que son las decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El giro de la valoración pública fue inevitable en especial después de la guerra; y tal transformación se ha convertido en la generación joven, como lo sabemos, en un estado de ánimo hostil. En nuestra penuria vital –oímos decir– no tiene esta ciencia nada que decirnos; ella excluye por principio precisamente *las* preguntas que para el hombre, que en nuestros desdichados tiempos se halla a mer-

ced de las más fatídicas convulsiones, son las más candentes preguntas vitales: las que se refieren al sentido o sinsentido de toda esta existencia humana. ¿Puede esta existencia tener en absoluto algún sentido en este mundo, en el cual todos los órdenes vitales que la soportan se rompen, en el que todos los vínculos internos se disuelven, en el que la Historia, que tan perspicaz se ha vuelto, no enseña otra cosa sino que todo siempre fue así, que la razón se convirtió en sinsentido y la buena acción en calamidad? ¿Podemos vivir en un mundo en el que los más altos ideales, en el que todo lo que era santo para el hombre, ya no son otra cosa que un hecho históricamente pasajero de la valoración humana, y la historia humana no es más que una cadena de exaltaciones ilusorias y amargos desencantos? ¿Podemos vivir sin cerciorarnos de un sentido absoluto y siempre válido de nuestro existir y del mundo?

Pero todas estas preguntas del hombre quedan excluidas de las ciencias positivas, también de aquellas que tratan del hombre en su existir histórico; quedan excluidas debido a que dichas ciencias se limitan a lo que llaman «objetividad» y a lo que determina todo el método de su cientificidad.

Esto no siempre fue así. No siempre estuvieron las ciencias totalmente aisladas de los problemas propiamente humanos, ni siquiera las ciencias de la naturaleza. Esto se hará comprensible cuando en retrospectiva histórica volvamos sobre la mutación, cargada de destino, a la que sucumbió la idea originaria de filosofía como ciencia universal. Ella consistió en que la metafísica y las disciplinas agrupadas en torno a ella, que se ocupan de las cuestiones más elevadas y fundamentales, las mismas que tenemos hoy a la vista únicamente bajo el título «filosofía», perdieron todo crédito frente a las florecientes ciencias de hechos; de forma tal que dejaron de ser tomadas en serio como ciencias e inclusive se puso en duda la posibilidad misma de que pudieran /105/ llegar a ser ciencias. Finalmente se ha llegado tan lejos que para la conciencia pública el concepto de ciencia se identifica con las ciencias positivas.

La ciencia positiva es un mero residuo de aquella ciencia omnicomprensiva de la totalidad de lo existente, que durante los primeros siglos después del Renacimiento llenó al hombre moderno de alegría tan grande y tan elevada confianza en sí mismo; ciencia que este hombre, siguiendo fielmente la tradición de la antigua Grecia, llamó filosofía. Esta filosofía universal no pretendía nada menos que abarcar de modo rigurosamente científico, en la unidad de un sistema, todas las cuestiones con sentido, en una metodología apodícticamente evidente y en un infinito progreso de la investigación racionalmente ordenado. Un único edificio de verdades definitivas creciendo al infinito debería, por tanto, dar respuesta a todas las preguntas y también sobre todo precisamente a los problemas

vitales del hombre. Pero estos problemas de la existencia humana, como se acostumbra decir hoy, están íntimamente ligados con los problemas metafísicos heredados de la religión: las preguntas acerca de la existencia y la esencia de Dios, acerca de una teleología que gobierna la existencia humana y a Dios, acerca de Dios como la instancia absoluta de todas las normas de la razón pura.

De la antigua tradición griega había heredado tácitamente la filosofía moderna desde sus inicios la convicción de que estos y todos los demás problemas del ser forman en general una unidad inseparable, cuyo tratamiento como unidad constituye precisamente la tarea de la filosofía; igualmente la convicción de que en la ramificación en ciencias especiales impera un orden intrínseco y pleno de sentido, según el cual le corresponde a la metafísica como ciencia de las cuestiones más elevadas y fundamentales el rango de la reina de las ciencias, cuyo espíritu en último término es el que da sentido a todas las demás ciencias. Pero entonces los grandes fundadores de la Modernidad filosófica, en reacción contra el filosofar escolástico, creyeron haber descubierto un nuevo método, el verdadero, para poder poner en marcha una filosofía realmente definitiva, una *philosophia perennis*; más aún, creyeron haberla desarrollado exitosamente en sus primeros pasos.

Esto fue por tanto lo que en el avance triunfal de las nuevas ciencias dio impulso a todas las empresas científicas y en el siglo XVIII llenó de conmovedor entusiasmo por la filosofía y por todas sus ciencias a círculos cada vez más amplios; lo que se tradujo entonces en aquel /106/ fervoroso empeño por la cultura y aquel celo por una reforma filosófica del sistema de educación y de toda la vida social y política, celo que hace tan digna de admiración esta época de la Ilustración (que con tanto gusto se denominaba a sí misma «época filosófica»). Un testimonio imperecedero de este espíritu lo poseemos en el magnífico himno «A la alegría» de Schiller y Beethoven.

La nueva humanidad, inspirada y favorecida por este espíritu filosófico, no persevera en él. Pierde la fe inspiradora en la filosofía universal, de la cual creía tener ya realizaciones seguras en fragmentos fundamentales. Las ciencias de la naturaleza, al aislarse y encerrarse en sí mismas, ofrecen éxitos vinculantes, que muy pronto se aceleran a velocidad vertiginosa. Su progreso continuo en colaboración armónica, su método aprendible, sus éxitos técnicos, todo esto hizo pronto de ellas, comprensiblemente, el prototipo del método científico en general. Pero los intentos de una imitación efectiva de este método en otros campos, en la metafísica, la ética, etc. –esto nunca se pudo lograr–. En todo caso, se llegó a la formación de disciplinas históricas, de ciencias concretas del mundo socio-histórico en

una metodología propia que, gracias a la semejanza con la de las ciencias descriptivas de la naturaleza, suscitaba la apariencia de que aquí, tanto como allí, se trataba sólo de un paso previo a las explicaciones exactas. Pero la metafísica, las disciplinas filosóficas en sentido más estricto, no alcanzaban ningún desarrollo duradero en el sentido de un progreso metódicamente consistente. Obligaban de nuevo a reflexiones crítico-metodológicas y avanzaban así necesariamente hacia una crítica del método practicado tan exitosamente por los científicos de la naturaleza, con el objeto de hacer comprensibles sus logros. Alcanzaron a la vez una dimensión de cuestionabilidad en perspectiva subjetiva: la subjetividad que conoce en las ciencias de las naturaleza como tal, la que está activa en el quehacer investigador, en el observar, experimentar, formar conceptos y juicios exactos, fundamentar verdades, esa misma subjetividad, que sin embargo no se trataba como tema en la ciencia natural, se convirtió de golpe en un problema inquietante. Y entonces, al proseguir ulteriormente en este sentido la reflexión, todo comenzó finalmente a tambalearse. La grandiosa seguridad de poder resolver en lo esencial, o de haber ya resuelto, los problemas más elevados, los problemas de Dios, los de la teleología absoluta, los de una ética absoluta, etc., en una palabra, los problemas metafísicos, y de haber podido así construir racionalmente una nueva humanidad haciendo pie en /107/ la base sólida de la razón autónoma, esta grandiosa seguridad quedó desenmascarada como una ingenuidad.

Nuestro tema paradójico exige que nos acerquemos más a la historia de esta transformación. Tenemos que hacer más profundamente comprensible qué significó en concreto la renovación de la filosofía para el hombre nuevo que reaccionaba contra el Medievo, cómo pudo él, una vez presuntamente descubierto el verdadero método, creer con seriedad que su ideal de una humanidad autónoma, de una cultura a partir de la razón pura, estaba en camino de realizarse. Debe hacerse también comprensible cómo luego, en forma paradójica, un gran éxito en una serie de ciencias y con ello también aparentemente en toda la filosofía, se convirtió en el peor de los fracasos, por cuanto un contrasentido hasta entonces incomprendido carcome ahora como un cáncer oculto la confianza de la filosofía en sí misma. Debe mostrarse cómo el desarrollo, primero con Hume, conduce a una bancarrota de la filosofía en su sentido primigenio, es decir, de una filosofía universal objetivista, y cómo con la reacción kantiana surge una filosofía de orientación completamente transformada, y de nuevo como filosofía universal, a saber, como filosofía trascendental. Al objetivismo universal absoluto se enfrenta un subjetivismo universal absoluto. Pero también esta filosofía del idealismo alemán fracasa. No cae propiamente en bancarrota, sus activos no se revelan como sin valor, pero practica una

economía cuyos cambios se atienen a un oro oculto, sin que éste realmente haya sido nunca extraído de las profundidades de la tierra, en una auténtica actividad minera. Las intuiciones profundas en las que se presentía este oro, no carecían de fuerza, sólo que no posibilitaban un trabajo científico serio. Esto llevó a distanciarse de la filosofía trascendental, inclusive a despreciarla, a los eruditos e intelectuales fascinados con los éxitos de las ciencias positivas. Sin embargo, en pequeños grupos se percibía por lo menos el profundo sentido de los motivos inspiradores de la filosofía trascendental y la necesidad de estar a su altura. Esto condujo a movimientos de renovación, por lo demás inútiles. A grandes rasgos, la segundo mitad del siglo XIX produjo una filosofía objetivista que alcanzó de nuevo seguridad en sí misma, pero con un estrechamiento esencial /108/ de su sentido originariamente universal, lo que significaba a la vez una filosofía sin alma. Un positivismo naturalista, antimetafísico, determinado sobre todo por las tradiciones del empirismo inglés, fue el que obtuvo mayor difusión. Lo característico de esta filosofía era el ser totalmente insensible frente al contrasentido que el mismo Hume, el padre del positivismo, había percibido tan viva y efectivamente como bancarrota. Con la metafísica se habían derrumbado todos los problemas filosóficos más elevados y más universales, los cuales, sin que se tomara conciencia de ello, pertenecen al sentido pleno de la verdad, también al de la verdad del conocimiento científico-natural. El resultado fue, por tanto, un escepticismo universal y con ello, en último término, una renuncia a la ciencia propiamente dicha; sólo que este escepticismo no se comprendió a sí mismo como tal.

Ésta era la situación de la filosofía dominante; y de acuerdo con ella tuvo que configurarse la imagen de la humanidad europea, tal como fue determinada por el espíritu positivista en una medida rápidamente creciente.

Teniendo en cuenta la función total de la filosofía como órgano de la humanidad moderna, que quiso darse un nuevo sentido existencial y una nueva firmeza a partir de la razón pura, el derrumbamiento de la filosofía universal causado por la renuncia a los problemas que determinan universalmente el sentido de todo ser y de toda verdad –los de la metafísica en el sentido más amplio–, tuvo que significar en efecto una catástrofe existencial del hombre europeo. Así como la ciencia ya no cumplía en adelante su último sentido como ciencia, así tampoco podía cumplir el hombre europeo su sentido último precisamente como hombre europeo.

Pero en verdad podemos hablar sólo de una crisis general europea, la cual amenaza sencillamente colapso. Pues prescindiendo de la figura de la religiosidad eclesial medieval, aún viva en medio de toda la descomposición progresiva, todavía seguía viva en pequeños círculos la filosofía trascendental opuesta al positivismo, aunque por su debilidad metódica y

su languideciente seguridad en sí misma fuera incapaz de determinar eficazmente el espíritu general de la época. Si acaso, persistía aquí todavía la esperanza en el mantenimiento de la humanidad europea moderna y en la justificación de su reacción contra la Edad Media. Esperanza que se cumpliría si se lograra superar la insuficiencia metódica propia de todas las formaciones del idealismo /109/ trascendental; por tanto, si se lograra darle una figura totalmente nueva mediante una reforma radical de su método, que en lugar de con oscura profundidad, procediera elemental y analíticamente a construir una ciencia sistemática, que partiendo desde abajo hacia arriba pudiera satisfacer las más altas exigencias científicas. Esta reforma debería fundarse en una profundización radical en el sentido esencial y auténtico de la transformación trascendental y en la intelección que le confiere un derecho imperecedero: a saber, el de ser la única posibilidad de fundamentar en trabajo radicalmente ejecutado una filosofía universal unitaria llena de sentido. Debería entonces volverse evidente, por tanto, que dicha filosofía en su radical comprensión de sí misma puede y debe reclamar la pretensión de abarcar en su trabajo sistemático todos los problemas concebibles del ser, sobre todo los últimos y más elevados problemas del sentido del mundo y de la existencia humana; pero también debería volverse evidente que esta filosofía estará finalmente capacitada para dar a las dos fuentes de sentido de las que surgió la humanidad europea en la Antigüedad –la filosofía griega y el monoteísmo judeo-cristiano– la forma definitiva de la repercusión teleológica, en la cual llegan ambas a una conciliación final. Debe emerger una nueva humanidad en cuya autonomía sea comprensible la religión y esté ella necesariamente incluida y apropiada y en cuya religión sea igualmente comprensible y esté incluida y apropiada la autonomía.

Pero la posibilidad de una nueva filosofía trascendental, reformada desde sus fundamentos, es –como ustedes lo comprenden– la cuestión que orienta el interés primordial de mis conferencias. Y allí se mostrará cuán decisivamente están entrelazados el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental.

Vamos al desarrollo. La humanidad europea realiza en sí misma, como es conocido, una transformación revolucionaria. Se vuelve contra su modo de ser anterior, el medieval; lo desvaloriza; quiere configurarse de nuevo en libertad; tiene como su modelo admirado la humanidad antigua. Quiere recrear en sí este modo de ser. ¿Qué capta como lo esencial del hombre de la Antigüedad? No otra cosa que la forma de ser según la filosofía, el darse libremente a sí mismo, en toda su vida, su regla a partir de la razón pura, es decir, de la filosofía. La filosofía teórica es lo primero, a saber, una consideración reflexiva del mundo, libre de las ataduras del mito y de

la tradición, un conocimiento universal del mundo y del hombre, en /110/ ausencia absoluta de prejuicios, y finalmente conociendo en el mundo mismo su teleología inmanente y su principio más alto: Dios. La filosofía como teoría no sólo hace libre al investigador, hace libres a todos los que se forman filosóficamente. A la autonomía teórica le sigue la práctica. El ideal es, para el hombre de la Antigüedad, formarse intelectivamente en la razón libre. Esto significa: configurarlo todo a partir de la razón libre -su mundo circundante, el mundo cultural, la vida social-. De acuerdo con este modelo, que primero se abre paso en pequeños círculos particulares, debe surgir una nueva filosofía teórica, que no se toma simplemente de la tradición, sino que debe resultar algo nuevo a partir de la investigación y de la crítica propias, ciertamente en el viejo sentido de una ciencia universal de lo que existe en general. Esto conduce a esforzados empeños en torno al método verdadero. Enlazamos entonces de inmediato con las consideraciones metodológicas fundamentales de Galileo y Descartes que inauguran la historia de la filosofía moderna. De ellos, y muy especialmente de las *Meditaciones* de Descartes, procede la transmutación del estilo entero de la filosofía heredada de los antiguos y de los escolásticos. Las disciplinas heredadas de la Antigüedad, la matemática y las ciencias de la naturaleza, experimentan transmutaciones esenciales en la definición de sus tareas y en su método. Pero el cambio también se manifiesta en la manera como a partir de allí es sistemáticamente conquistado todo el *globus intellectualis*. Ya en el planteamiento metodológico inicial se encuentra la ejemplaridad de las ciencias exactas; ya en Descartes se da la aspiración a una matemática universal. Y ya desde el principio, representada por Hobbes, se inicia una psicología de nueva especie y una ciencia universal del hombre en sociedad; de nueva especie, porque está determinada por el modelo ejemplar de las ciencias de la naturaleza: una psicología naturalista psicofísica orientada puramente a explicaciones causales, algo muy lejano de la Antigüedad.

En el mismo método se desarrolla también la nueva metafísica (que permanece en verdad muy dependiente de la escolástica): de igual modo «*ordine geometrico*». De esta forma pareció como si toda la filosofía, la *sapientia universalis*, pudiera lograrse realmente a partir de la pura razón en un mismo espíritu. Un ejemplo clásico de lo que se quiso y de lo que era, en cuanto tarea universal, la fuerza motora de todo el trabajo, lo tenemos en el diseño del sistema filosófico de Spinoza, la *Ethica more geometrico demonstrata*.

Y sin embargo, en el impulso de este desarrollo persistía una ingenuidad oculta, que encubría la imposibilidad intrínseca de todo el proyecto de una /111/ ciencia universal de este estilo. Paulatinamente se hizo

perceptible esta ingenuidad, aunque no con toda claridad. Y con ello se hizo perceptible un fracaso, el sentimiento de una insuficiencia teórica, así fuera evidente un auge de logros maravillosos en una serie de ciencias particulares, las matemáticas de vanguardia. En este contexto fijémonos en una doble línea del desarrollo filosófico que tiene su fuente originaria en los escritos metodológicos inaugurales de Descartes. Recuerdo el radicalismo de las *Meditaciones*, su método del derrocamiento de la filosofía precedente y del nuevo comienzo en una exención absoluta de prejuicios. Todas las ciencias desarrolladas hasta el momento, inclusive la matemática exacta de los antiguos, son puestas en duda; pero también es puesto en duda el mundo de la vida práctica cotidiana, el que se presupone siempre ingenuamente, el mundo *antes* de la ciencia, del cual parten todas las ciencias y que nunca había sido cuestionado seriamente por ellas. Este mundo es develado ahora como algo total y absolutamente subjetivo. La desvalorización del mundo sensible como el suelo para la ciencia sirve, como es sabido, a Descartes para aquel retroceso hacia la subjetividad de la conciencia, hacia el ego de las *cogitationes* con sus *cogitata*, las *ideae* puramente subjetivas, gracias a las cuales aparecen sensiblemente en cada caso estas o aquellas cosas, y para decirlo universalmente: el mundo. Este ego es puesto de manifiesto en una evidencia absoluta en las primeras *Meditaciones* como el presupuesto de todos los presupuestos: lo presupone incluso el intento mismo de una duda universal.

De esta consideración parte una *doble* línea de desarrollo, que se entrecruza de nuevo inmediatamente. Por un lado la filosofía trascendental que sobrevive en el idealismo alemán después de haber pasado de la monadología de Leibniz a la crítica de la razón de Kant. La otra rama de la doble línea toma su camino por la crítica del entendimiento de Locke. Éste, sin sospechar la dimensión profunda que se anunciaba para la investigación filosófica en la consideración fundamental cartesiana, a saber, con el ego de las *cogitationes*, concibe ingenuamente este ego de modo objetivista y naturalista como alma humana: como el lado de la realidad psicofísica observable en toda su pureza en una evidencia psicológica de la experiencia interna. Ingenuamente hechizado por la forma de pensar de la ciencia natural, Locke lo concibe como una segunda naturaleza. Así como la naturaleza física es un universo espacio-temporal de cuerpos reales, de igual manera la *psyché* es un universo de datos psíquicos reales. El análogo del /112/ espacio es la *tabula rasa*. Por tanto, una psicología sensualista, naturalista, es el fundamento de una teoría del conocimiento, es decir, de un examen de cómo el sujeto que conoce puede hacer posible una filosofía como conocimiento del mundo existente en sí, una matemática, una física, una metafísica.

El desarrollo posterior lleva pronto al fracaso a esta teoría del conocimiento sensualista, psicofísica: la genialidad de Berkeley la transforma ya en una teoría del conocimiento inmanente y obtiene como correlato una especie de idealismo monadológico. El no menos genial Hume lleva consecuentemente hasta el final la concepción sensualista de Locke, también en lo que respecta a los actos del yo y a todo lo yoico, y construye así una doctrina del conocimiento puramente inmanentista, pero sin yo, la cual hace del ego cartesiano una naturaleza absolutamente cerrada en sí. Ésta es para él la única base de todo lo que se da realmente, sobre la cual no se puede fundar nada como realmente existente, ni siquiera de manera mediata, sino sólo haces de impresiones e ideas, mientras que la naturaleza que se dibuja en ella como real y el mundo mismo no son en verdad nada más que una ficción que ha de explicarse psicológicamente. En el fondo, esto era la bancarrota de toda la consideración naturalista del mundo.

Justo esto es lo que Kant vio con espanto y por lo que Hume lo despertó de su «sueño dogmático». ¿Qué había sucedido? El radicalismo de la exención absoluta de prejuicios con el objetivo de fundamentar la verdad absoluta para todo lo que existe, una filosofía universal, exigía a partir de Descartes meditaciones orientadas subjetivamente como fundantes de un método filosófico universal. Por poco que se coincidiera con Descartes en ciertos puntos (en la fundamentación de la objetividad de las evidencias subjetivas por la vía de la demostración de la existencia de Dios y la *veracitas dei*), quedó como intelección establecida para las épocas posteriores el que una fundamentación absoluta de la verdad sólo puede alcanzarse mediante reflexiones orientadas subjetivamente. El yo cognoscente fundamenta en su inmanencia cerrada yoicamente el sentido y la posibilidad del conocimiento de todo ser objetivo, como ser con verdad objetiva. Lo primero aquí fue la fundamentación cognoscitiva de la naturaleza objetiva. Esto pareció lograrse plenamente. Aquí se creyó haber comprendido lo que exige el conocimiento objetivo de la naturaleza: una desconexión consecuente de todo lo sensible, de todo lo puramente subjetivo. ¿Pero qué sucede cuando se va más allá de la naturaleza? Porque el mundo también es, desde luego, mundo de los hombres y mundo de los animales, también es mundo histórico cultural. /113/ ¿Cómo ha de ser posible el conocimiento objetivo respecto de lo anímico, respecto del ser espiritual? ¿Qué puede significar en este campo la desconexión de todo lo meramente subjetivo, dado que todo lo subjetivo debe pertenecer al tema de una psicología como ciencia de lo subjetivo en cuanto tal? Sin pensarlo demasiado, se diseñó en seguida una psicología objetiva –ingenuamente naturalista–. En ella se convirtieron los sujetos personales en almas reales, componentes reales de seres psicofísicamente complejos. Y cada

alma se convirtió, de acuerdo con el procedimiento de Locke, en un *white paper*, en el cual los datos anímicos, los de la experiencia interna evidente aparecían y desaparecían regulados realmente por causalidad. Pero a estos datos pertenecían luego también las actividades y los logros del conocimiento, a través de los cuales surgía todo este conocimiento objetivo de la naturaleza, pero también el conocimiento psicológico. Locke no se percató de esto, y así se originó su teoría naturalista del conocimiento, que hizo explosión inexorablemente al ser pensada hasta sus últimas consecuencias por Hume. Con ella explota a una el objetivismo presuntamente fundamentado en dicha teoría. Y así el ficcionalismo paradójico de Hume hace por vez primera sentir penosamente que todo conocimiento objetivo, incluso el mismo conocimiento de la naturaleza presuntamente tan claro, es algo totalmente incomprensible, que la ciencia de la naturaleza carece en el fondo de un fundamento radical y por ello de una verdadera cientificidad. (En el fondo todo lo dicho vale para el idealismo de Berkeley, que es sentido como igualmente paradójico). El develamiento de la incomprensibilidad surgió sin duda de que se preguntó retrospectivamente por el actuar subjetivo (por la operación de la conciencia), en el que los sujetos que investigan la naturaleza obtienen como resultado de su trabajo la naturaleza en el sentido de la física –y naturalmente la obtienen como sentido cognoscitivo subjetivo–. Pero está claro que la incomprensibilidad alcanza ya al mundo intuido sensiblemente, o a la vida subjetiva en la cual éste se constituye con el sentido y la validez de un mundo que existe realmente. Sin este rendimiento ningún conocimiento científico podría tener ningún tema. Pero tampoco se piensa nunca que en todo el observar y el experimentar de los científicos siempre se presupone y se hace uso de este mundo sensible cotidiano en su vigencia propia. El conocimiento científico del mundo, pero también el conocimiento cotidiano, tuvieron de aquí en adelante que convertirse, en cuanto a su posibilidad, en problema; y en problema también la subjetividad en cuya inmanencia surgen como rendimientos subjetivos el mundo, la ciencia objetiva y el mundo conocido científicamente –la subjetividad, puramente como esta subjetividad /114/ operante, tuvo que convertirse en tema de una ciencia–. Pero ¿podía ser esta ciencia la ciencia objetiva? (Y por otro lado, ¿no pretende toda ciencia, y también tal ciencia, ser conocimiento de aquello que es en sí?) El derrumbamiento por Kant de la metafísica de su tiempo, de una metafísica pretendidamente objetivista, es el derrumbamiento de la idea objetivista toda de una filosofía en general (siempre comprendida como ciencia universal). Por más que esta filosofía se esfuerce por conocer la subjetividad objetivamente y por más que la persiga como alma humana y animal, como componentes reales de realidades psicofísicas, nunca podrá

alcanzar aquella subjetividad en cuya vida de conciencia gana su sentido y su vigencia verdadera el mundo en todas las formas de representarlo, el mundo de la práctica cotidiana y social, pero también el mundo de las ciencias objetivas. La subjetividad transcendental de Kant, la de los actos y facultades trascendentales, que es todo el tema de la filosofía kantiana, no es ni mucho menos el alma humana y animal presuntamente real, no es ni mucho menos aquella que desde Locke la psicología pretende conocer objetivamente en el espíritu de la ciencia natural. Cuando se caracteriza la filosofía de Kant como subjetivista o como inmanentista y se piensa en el alma humana como tema psicofísico, no se ha entendido ni una palabra de Kant. Precisamente desarraigar este psicologismo para siempre es la empresa de Kant. Pero en la misma medida se ha comprendido mal el *Treatise* de Hume si bajo él se introduce este psicologismo que fue el que él precisamente quiso disolver escépticamente en su ficcionalismo, lo mismo que el naturalismo en general. Su psicologismo, su naturalismo se mueve ya totalmente en un suelo «trascendental», el de una inmanencia trascendental. Su propio psicologismo consiste exclusivamente en asumir la concepción de la *tabula rasa* con respecto a todo lo que se nos da inmediatamente en la experiencia egológica, pero liberándose de las ingenuidades psicofísicas de Locke. Se puede decir que todos los grandes idealistas, sin llegar a una verdadera comprensión de sí mismos, no tratan de otra cosa que de aquel ego que viene a pronunciarse por primera vez en las *Meditaciones* de Descartes, aunque todavía de manera imperfecta, como la subjetividad que en última instancia constituye en la experiencia y el conocimiento la «representación del mundo». También la monadología de Leibniz pertenece a este proyecto e igualmente, en otra dirección, toda la filosofía trascendental hasta Hegel.

Ahora podemos caracterizar también el sentido profundo de toda esta filosofía idealista o «trascendental» que tiene su fuente en Descartes, /115/ de la siguiente forma, si llevamos a expresión tajante y coherente su verdadera posición: toda ciencia objetiva, por más que (como ciencia exacta) se tenga a sí misma en alto aprecio, gracias a sus éxitos, como ciencia del único método verdadero, no es todavía en general ciencia seria, es decir, no es ciencia de lo que existe a partir de la fundamentación última, esto es, a partir de la autorresponsabilidad última del cognoscente. Esto lo logra únicamente la ciencia universal trascendental. Al retroceder ésta a la subjetividad absoluta última, a la subjetividad de la conciencia en la cual el mundo, el precientífico y luego el científico de estilo objetivo –este mundo con todas sus categorías ontológicas–, adquiere todo su sentido y validez, le da por primerísima vez a la floreciente ciencia objetiva su fundamentación subjetiva trascendental, su sentido verdadero, su

sentido filosófico. Filosofía trascendental no significa una interpretación sobrevenida de la objetividad, sino la verdadera fundamentación de lo que ella es en su sentido y validez.

Pero ahora tenemos que preguntar cuál ha sido el éxito de todos estos sistemas filosóficos trascendentales desde Kant. Sin preocuparse mucho por ellos, la ciencia objetiva siguió su camino. Las ciencias de la naturaleza y más tarde las ciencias del espíritu, pudieron descansar orgullosamente sobre sí mismas, con sus triunfos palpables, y despreocuparse de todos estos sistemas. O, cuando los tuvieron en cuenta, los trastocaron en sentido objetivista. Pero ¿se ha llegado en el curso del desarrollo trascendental filosófico mismo a la unidad de un progreso construido sobre logros cognoscitivos vinculantes? ¿A una edificación cognoscitiva que por lo menos en la unidad de un trabajo en cooperación y apoyada en el común acuerdo haya podido dar a los filósofos mismos seguridad íntima?

En este caso también se habría llegado sin duda a que los científicos de las ciencias positivas se hubieran convencido de la necesidad de una valoración diferente de sus resultados. Desde luego, habrían también aprendido a ver, finalmente, que sus éxitos de ninguna forma tenían ya el significado que les daban ellos mismos: el de un conocimiento de última cientificidad acerca del ser verdadero de la naturaleza y del espíritu y que realmente descanse sobre sí mismo. Entre tanto no se pudo llegar a esto porque el desarrollo de la filosofía trascendental no ofreció nada parecido a la imagen de una ciencia unitaria en su progreso. En lo esencial la historia de /116/ toda la filosofía trascendental (también de la que estaba latente en Hume y Berkeley) es la historia de siempre nuevos intentos para hacer realidad la filosofía trascendental en general. Nunca se llegó a un verdadero comienzo, nunca pudo ella alcanzar el suelo absoluto sobre el cual pudiera haber puesto en marcha un verdadero trabajo, con verdaderas cuestiones sobre las que trabajar, que son las que prefiguran verdaderos caminos de trabajo.

Los intentos de sistemas trascendentales fracasaron, aunque siempre encontraron nuevos admiradores; ponían en práctica cierto poder de conocimiento, del cual no podía uno sustraerse al profundizar realmente en ellos. Una vez comprendidos se experimentaba la evidencia que había impulsado a sus fundadores, y sus construcciones especulativas provocaban admiración –pero no era posible permanecer en ellos y seguir trabajando bajo su inspiración–. Se trataba de una evidencia de corazonadas, que era totalmente incapaz de conducir inmediatamente a lo presentido y de convertirse sobre el terreno en análisis, formación de conceptos y universalización de esencias, en una palabra, en un trabajo realmente científico. Pero ¿cómo hay que entender esto? Los grandes filósofos trascendentales no

eran de ninguna manera algo así como poetas de conceptos. Lo que no les faltaba en modo alguno era el sentido para fundamentaciones teóricas científicas. Precisamente la fuerza impulsora de todo el movimiento filosófico trascendental fue la necesidad de una profunda y última autorresponsabilidad de quien pugna por fundamentar sus formaciones cognoscitivas. La metodología objetiva y su rendimiento, el mundo precientífico y científico, debían ser, ellos mismos, en primer lugar, fundamentados y comprendidos, y esto se lograría al hacer tema de reflexión a la subjetividad que operaba y rendía como última instancia en todo ello. Pero ¿por qué no se comenzó sencillamente por la experiencia interna y por la descripción de lo que se daba en ella? De hecho, en la filosofía trascendental se operaba en todas partes con lo subjetivo. Las facultades trascendentales en Kant, por ejemplo, el poder de la imaginación, el entendimiento, la razón, la síntesis de la aprehensión, etc., son ciertamente facultades para actos y para los logros que se ejecutan en actos, que discurren según una legalidad absolutamente fija e invariable, y constituyen la forma apriórica de la objetividad, la naturaleza. Pero estos actos, procesos de actos y logros los ejecuta el filósofo en sí mismo siempre que experimenta, identifica, reconoce, etc., la naturaleza. El filósofo tiene por tanto que captarlos metódicamente en una reflexión ejecutada en correspondencia en forma pura y concreta, en una reflexión acerca de lo que se da previamente como naturaleza /117/ a esta vida de conciencia operante, y poder así hacer comprensible esta vida como la que tiene a la naturaleza como logro suyo, y hacer comprensible también la forma esencial de su logro y sus leyes. ¿Por qué se construyeron facultades trascendentales que permanecían como más o menos míticas, si tuvo que ser posible hacer visible, mediante la reflexión, la vida que transcurre continuamente en rendimiento operativo, y con esto hacer comprensibles los modos *como* esta vida de conciencia constituye y las formas necesarias *según las cuales* constituye aquello que en la natural dirección recta de la mirada tenemos, por así decirlo, ante las narices: el objeto natural, la naturaleza en general, en el cómo de sus formas de aparecer?

De esto no habla ya Kant y mucho menos ninguno de sus seguidores. No faltan en Kant indicios de que él veía aquí tareas, pero el modo como las deja de lado como prescindibles, muestra que no identificó el verdadero y pleno sentido del problema trascendental (el de Hume) y que no se sintió seguro con respecto a la comprensión de la diferencia entre las tareas objetivo-psicológicas y las trascendentales. De hecho complica de inmediato el desarrollo consecuente de la reflexión trascendental en dificultades extraordinarias y paradójicas, en especial en lo que respecta a la relación entre psicología y filosofía trascendental, entre subjetividad psicológica y trascendental. En Kant y en todos sus sucesores permanece totalmente in-

comprensible qué sea propiamente el yo de las funciones trascendentales y cómo se comporte propiamente con respecto al yo empírico, el del hombre real, que en cuanto alma es el tema de la psicología. ¿Por qué los actos y facultades trascendentales tienen que ser distintos de los que yo, el hombre cotidiano, ejecuto en mi vida mundana? Yo soy, desde luego, un solo yo individual. Pero qué monstruosidad decir entonces que mi entendimiento prescribe la ley a la naturaleza, que en mi alma se constituye la objetividad mundana. Por tanto, el yo trascendental con sus facultades trascendentales tiene que ser algo distinto que yo, la persona humana. Pero ¿no terminamos con esto en una abstrusa metafísica mística?

Además, yo no puedo pensarme a mí mismo sin los otros, sin mancomunidad con ellos. Nacido en la comunidad, debo a la comunicación constante con otros sujetos el contenido de las representaciones del mundo que yo tengo en cada caso. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de «mundo para todos». Pero por otro lado, ¿no es mi conciencia aquello a partir de lo cual /118/ en último término, es decir trascendentalmente, tienen sentido y validez para mí los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros y hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo es pensable en general un camino tal? Ciertamente Kant nunca planteó el problema paradójico de la intersubjetividad trascendental. En Kant no encontramos nada acerca de las funciones trascendentales gracias a las cuales se constituyen los otros como otros, la humanidad como humanidad, y sólo entonces la naturaleza objetiva como naturaleza en común. También el idealismo alemán esquivó este problema.

En todo esto encallamos en paradojas que sólo son diversas modalidades de la única paradoja fundamental: la de la identidad necesaria y al mismo tiempo la diferencia necesaria de la subjetividad psicológica y la subjetividad trascendental, de las funciones y facultades psíquicas y las trascendentales.

¿No había ninguna salida de este trance de las paradojas? Yo creo y espero poder convencerlos –por más paradójica que pueda parecer mi tesis– de que precisamente en el hechizo naturalista que pesaba sobre la psicología y que hasta ahora no ha podido superar seriamente, radica la culpa principal de que la filosofía trascendental no haya podido encontrar ninguna salida de su penosa situación y por ello haya permanecido atascada en sus ofuscantes construcciones. Si la psicología no hubiera fracasado, habría ella prestado un servicio necesariamente mediador para una filosofía trascendental concreta, que ponga manos a la obra en sentido analítico-sintético, y libre de todo tipo de paradojas. Pero la psicología fracasó porque en la Modernidad desde un comienzo se equivocó siempre con res-

pecto a su propio, auténtico sentido, sentido al que ciertamente era muy difícil acceder. Por ello su historia es solamente una historia de las crisis. Y precisamente por ello sólo podría ayudar al desarrollo de una auténtica filosofía trascendental gracias a una reforma radicalizada, en la cual se hiciera claridad acerca de la tarea y el método que le son esencialmente propios desde la más profunda reflexión.

Para hacer comprensible todo esto nos adentramos en la siguiente consideración: contrastamos de nuevo la psicología y la filosofía trascendental.

Está claro sin más que esta psicología no puede de ninguna manera llevar a cabo lo que tendría que llevar a cabo la filosofía trascendental si quiere cumplir efectivamente con su tarea en cuanto ciencia. La tarea propia de la psicología fue siempre el ser ciencia de los hombres y animales reales desde el punto de vista de su ser anímico. /119/ Aquí todo pensar se mueve sobre el suelo del mundo que existe para nosotros a partir de nuestra experiencia obvia. Siendo de antemano una certeza, este mundo es sin embargo algo imperfectamente conocido y reconocido. También es de antemano evidente que tiene un ser-en-sí objetivo, que se exhibe en menciones y apariciones subjetivas cambiantes y que es sustrato de verdades en sí. Ahora procede, según el objetivo de toda ciencia objetiva, superar la relatividad de las menciones y apariciones subjetivas y conocer, por lo menos en aproximación sistemática, la objetividad tal como es en sí.

El filósofo trascendental ve con asombro que toda esta objetividad, con todas sus ciencias, es un problema colosal. El problema radical es precisamente la obviedad en la que el mundo es constantemente y en la que es este mundo. Tan pronto como al filosofar reflexiono sobre mí como el que tiene mundo en el fluyente transcurrir de las experiencias, como yo consciente de ellas, veo que mi vida de conciencia es el sitio en que el mundo con todos sus cambiantes contenidos de representación obtiene y ha obtenido sentido y validez. Esto incumbe a toda objetividad real, también a los hombres, los animales, las almas, las comunidades de personas, etc. Según esto, a la esfera de los problemas trascendentales pertenecen el ser anímico, la espiritualidad objetiva de toda especie, y con ello también la psicología misma. Querer tratar problemas trascendentales sobre un suelo objetivo y en el método de la ciencia objetiva, es sin lugar a dudas un círculo vicioso. Ningún juicio objetivo, ninguna proposición acerca del mundo en el sentido natural de la palabra puede ser en efecto premisa de ningún juicio trascendental. Y sin embargo vuelve a presentarse de nuevo la pregunta: yo como tema de la psicología y yo como ego trascendental ¿no somos uno y el mismo yo? El mismo, pero que lleva a cabo dos actitudes teóricas diferentes y se propone diferentes tareas en relación consigo mismo y con los otros. Todas las menciones que yo poseo acerca de mí provienen de

autoapercepciones, de experiencias y juicios que he dirigido reflexivamente a mí mismo y que he asumido mediante apercepciones empatizantes en relación con otros. Yo ejecuto por tanto autoobjetivación y lo puedo hacer en siempre nuevos niveles. Igual que lo cósico, que lo no yoico, así estoy yo dotado con un sentido aperceptivo objetivo que ya siempre tiene su historia constitutiva cuando reflexiono sobre mí mismo. La actitud trascendental no es otra cosa que un preguntar radical que retrocede por detrás de toda apercepción del mundo /120/ y de sí mismo y toma una posición que está por encima de todas las vigencias adquiridas. Investigar metódicamente en esta actitud la estructuración de la vigencia en la que nuestro mundo, que en cada caso aparece objetivamente, existe en cuanto mundo ya adquirido y vigente antes de toda reflexión, éste es ahora el problema trascendental correctamente comprendido. El ser verdadero del mundo, su sentido de ser como adquisición subjetiva, debe hacerse comprensible en una autocomprensión radical y la más profunda del yo: del yo que tiene mundo, del yo que rinde este tener mundo. Naturalmente que si se interpreta la subjetividad trascendental como el ego aislado y si de acuerdo con la tradición kantiana se pasa por alto toda la tarea de fundamentación de la comunidad trascendental de sujetos, entonces sí se pierde toda perspectiva de un conocimiento trascendental de sí mismo y del mundo.

Ahora bien, no se puede negar que es el mismo yo, el cual soy yo mismo, el que lleva a cabo el autoexamen último en la filosofía trascendental y el que, por otra parte, en la psicología, aquí sobre el suelo del mundo para mí ya acabado y vigente, me tomo a mí mismo como lo que soy precisamente en cuanto yo objetivado en el mundo: un ser humano entre seres humanos. De esta forma se indica también, sin lugar a dudas, un vínculo indisoluble entre psicología y filosofía trascendental. Y esto también permite prever que ha de ser posible trazar un camino hacia la filosofía trascendental pasando por una psicología desarrollada en concreto. Ya por anticipado se puede decir lo siguiente: si yo mismo asumo la actitud trascendental de tal forma que me eleve por sobre todo el mundo y por sobre mi autoapercepción, para estudiar el rendimiento en que tengo mundo, entonces también tengo que volver a encontrar este rendimiento en un análisis interior psicológico, aunque entonces, al introducirme de nuevo en una apercepción objetiva, encuentre este rendimiento como algo real anímico perteneciente a un cuerpo real. Y al revés: un desarrollo psicológico radical de mi vida aperceptiva en el mundo, y en particular de mi conciencia humana del mundo y del mundo que a ella se da en su modo específico de aparecer o, como también se dice, de la imagen del mundo –este desarrollo psicológico debería, en el tránsito hacia la actitud trascendental, ganar inmediatamente significado trascendental; así como

también yo ahora, en un nivel superior, tomo en consideración la apercepción objetiva de la cual obtiene la representación del mundo el sentido de algo que realmente existe, a saber: de lo humano-anímico. Por ello al principio es sorprendente que la filosofía trascendental desde Kant no sacara ninguna utilidad de la psicología, ·121· que desde los tiempos de Locke quiso ser psicología sobre el fundamento de la experiencia interna. Por el contrario, la más mínima mezcla de psicología era vista ya por esta filosofía como una traición a sus verdaderos propósitos, por lo que siempre estaba en continua lucha contra el psicologismo, lucha que quería tener y tenía como resultado el que al filósofo no le estuviera permitido ocuparse en absoluto de la psicología objetiva. Querer tratar psicológicamente determinados problemas de la teoría del conocimiento siguió siendo, incluso después de Hume y Kant, una gran tentación para todos los que se sentían cómodos en su sueño dogmático y se dejaban desorientar filosóficamente por las ciencias objetivas. Hume permaneció incomprendido a pesar de Kant: el empirismo inglés, es decir, la teoría del conocimiento ingenuamente psicologista al estilo de Locke se planta e incluso prospera con exuberante vegetación. Desde luego que la filosofía trascendental, con sus cuestiones totalmente nuevas, hubo de luchar siempre también contra este psicologismo. Pero es por ello por lo que en nuestra cuestión presente ya no tratamos de los filósofos naturalistas, sino de los verdaderos filósofos trascendentales, en especial de los fundadores de los grandes sistemas. ¿Por qué ellos no se preocuparon en absoluto de la psicología analítica que parte de la experiencia interna? La respuesta ya indicada, que exige desarrollos y fundamentaciones ulteriores, es que la psicología desde Locke, en todas las formas en las que pretendió ser psicología analítica de la experiencia interna, erró su tarea peculiar.

Toda la filosofía moderna, de acuerdo con su sentido primigenio, como ciencia universal y fundamental, es, según nuestra presentación, por lo menos desde Kant y Hume, una única lucha entre dos ideas de ciencia: la de una filosofía objetiva sobre el suelo del mundo predado y la de una filosofía sobre el suelo de la subjetividad transcendental absoluta. Esta última considerada como algo totalmente novedoso y extraño desde el punto de vista histórico.

La psicología participa sin cesar de este gran proceso de desarrollo y, como lo vemos nosotros, en distintas funciones; más aún, la psicología es el verdadero campo de las decisiones. Lo es porque, así sea en otra actitud y fijación de tareas, ella tiene por tema a la subjetividad plenamente concreta, que no es sino *una*. Pero, como se dijo, no llega a una claridad radical acerca de lo que propiamente puede y debe querer de acuerdo con la razón. Por ello le falta un tranquilo movimiento progresivo semejante

122 al de las ciencias exactas de la naturaleza que han sido su modelo continuo. Así vivimos hoy de nuevo una crisis de la psicología, que hace sólo unos pocos años, como psicología de institutos internacionales, había alcanzado la certeza de poderse por fin equiparar a la ciencia natural. No es que su trabajo haya sido totalmente infructuoso. En objetividad científica se han descubierto múltiples hechos notables relacionados con la vida anímica humana. Pero entonces ya se trataba seriamente de una psicología en la cual se experimentaba algo sobre la esencia propia del espíritu, no acerca de un ser místico-metafísico, sino sobre el propio ser-en-sí y ser-para-sí que es accesible al yo que investiga reflexionando gracias a la llamada percepción de sí mismo. En esta dirección, que no podía finalmente pasar inadvertida, también se daban una y otra vez motivos de insatisfacción. Aquí se hacían sentir tensiones entre la tarea heredada históricamente de tratar las almas como cuerpos y como realidades espacio-temporales enlazadas con cuerpos, y, por otra parte, la tarea de investigar las almas en su ser-en-sí y ser-para-sí por el camino de la experiencia interna (o por el camino de la «empatía» orientada también hacia el interior). Ambas tareas parecían obviamente vinculadas entre sí desde el punto de vista metódico y objetivo; pero no se logró que concordaran. La Modernidad se había propuesto desde un principio el método del *mos geometricus*, o como también podría decirse, el ideal metódico del fisicalismo. De antemano se veía el mundo como mundo de hechos reales, regulado por legalidades causales. Así también las almas se veían como anexos reales de sus cuerpos, ciertamente con una estructura formal diferente de la de los cuerpos, es decir, no como *res extensae*, pero sí reales en un sentido igual al de sus cuerpos; y en este entrelazamiento con los cuerpos las almas han de ser investigadas según legalidades de la causalidad, es decir, de acuerdo con teorías en principio de la misma clase que las de la física que les sirve de modelo. Pero ¿qué sucedería si toda esta equiparación de principio de cuerpo y alma implicara un contrasentido oculto? De hecho la causalidad tiene en principio un sentido totalmente diferente si se habla de causalidad de la naturaleza o de causalidad entre lo corpóreo y lo anímico. Un cuerpo es lo que es en cuanto este cuerpo determinado en su propia esencia, sustrato de propiedades causales. Si se prescinde de la causalidad, el cuerpo pierde su sentido propio como cuerpo, como individualidad física. Pero el yo es este yo y tiene individualidad en sí y desde sí mismo; no tiene individualidad desde la causalidad. Naturalmente la individualidad, en /123/ su posición en el espacio, que debe a la corporalidad, puede ser distinguible por cualquiera a través de esta corporalidad. Pero el ser distinguible e identificable por cualquiera en la espacio-temporalidad, con todos los condicionamientos psicofísicos que entran en juego en ello, no hace la más mínima apor-

tación al ser de la individualidad como *ens per se*. Únicamente la llamada experiencia interna o anímica de uno mismo y la empatía, que es sólo una modalidad de la experiencia de uno mismo, puede traer a autodonación el ser anímico. Por otro lado: la experiencia del cuerpo es desde un principio algo distinto de la mera experiencia de datos sensibles, de imágenes sensibles: es más bien experiencia de propiedades corpóreas, y éstas son propiedades causales.

El absurdo de principio fue querer investigar de modo natural a hombres y animales bajo el título de realidades psicofísicas: todos estos muy ingenuos intentos de grandes hombres de pretender establecer una psicofísica *more geometrico*, es decir, en una especie de legalidad matemática, fracasaron. Pero este hecho permaneció incomprendido porque nunca se reflexionó seriamente sobre el carácter metódico de las ciencias naturales a las que se quería imitar. De aquí surgió el falso paralelismo entre experiencia interna y externa. Ambos conceptos siguieron siendo oscuros e inservibles para una fundamentación científica. La naturaleza debe darse a través de una experiencia externa. Yo planteo cuestiones a la naturaleza como campo de la ciencia natural, a la naturaleza sobre la que la ciencia hace sus enunciados. Aquí tenemos que volver sobre las consideraciones metodológicas fundamentales de un Galileo y de un Descartes, a partir de las cuales ganó por primera vez sentido el tema de la nueva ciencia de la naturaleza: debemos volver a aquellos discursos tan primitivos sobre las cualidades primarias y secundarias, a la pura subjetividad de las cualidades específicas de los sentidos, etc.

Está claro que la mera desconexión de lo subjetivo y la concepción de algo objetivo que se exhibe en él, de un en-sí irrelativo con la convicción de que éste tendría que ser determinable en enunciados objetivos, en verdades en sí... – está claro que esto es un método de pensamiento sólo gracias al cual gana inicialmente sentido el campo de la ciencia de la naturaleza, como campo futuro de trabajo. Algo así como una experiencia externa que intuyera de inmediato este campo, no lo hay. ¿Cuál es entonces, por otro lado, la situación de la psicología? Entre las reacciones contra la psicología fisicalista y fisiológica, que buscaba sofocar todo lo posible la experiencia interna y por otra parte quería ser psicología, más aún, la psicología exacta, /124/ fue altamente significativo el intento genial y enérgico de Brentano de una reforma de la psicología; esta reforma buscaba desarrollar seriamente una psicología con fundamento en la experiencia interna y ante todo apoyándose en la percepción interna, es decir, en el fundamento de un análisis puramente descriptivo de la interioridad anímica. La introducción del concepto escolástico de la intencionalidad como nota esencial de lo psíquico tuvo inmediatamente un gran influjo. Se hizo en todo caso evi-

sus semejantes y a los animales; es decir, afectados conscientemente por éstos, mirando activamente hacia ellos, en general percibiéndolos, recordándolos activamente, pensando sobre ellos, elaborando planes, actuando en relación con ellos. Si en un hombre hacemos abstracción de su organismo corpóreo, nada se altera en estas referencias intencionales a lo real en el mundo. Pero el hombre que las ejecuta tiene certeza de la existencia efectiva de todo ello; y también el psicólogo, que en cada caso tiene por tema a un hombre y comprende reviviendo lo que éste percibe, piensa, etc., tiene sus certezas con respecto a la existencia efectiva de las cosas correspondientes. Las intencionalidades de una persona que vienen con toda naturalidad a expresión, tienen por ello (ya bajo la abstracción de la corporalidad) el sentido de relaciones reales entre la persona y otras realidades. Estas otras realidades no son naturalmente partes integrantes del propio ser psíquico de la persona, mientras que ciertamente tenemos que atribuir su percibir, pensar, valorar, etc. a su propio ser. Para alcanzar, por tanto, el tema puro y propio de la psicología, se requiere de un método practicado a plena conciencia, al cual llamo reducción psicológico-fenomenológica. (Es el preludio de la llamada reducción trascendental). Como psicólogo estoy ingenuamente sobre el suelo del mundo predado intuitivamente. Por él están distribuidos las cosas, los hombres, los animales con sus almas. Lo que yo ahora quiero es explicitar de manera ejemplar y luego en generalidad formal lo concreto y propio de la esencia de un ser humano. Así como el investigador de la naturaleza explicita primero lo que es propio de la esencia de un cuerpo (*res extensa*), /127/ de la misma manera hay que explicitar el alma puramente en lo que corresponde a su esencia propia. A ésta pertenecen todas sus intencionalidades, por ejemplo, los actos respectivos del percibir, justo los que lleva a cabo y tal como los lleva a cabo la persona que tomemos de ejemplo. En conformidad con ello, lo que tenga que ver con el ser o no ser de lo percibido, si la persona se engaña sobre ello, y también si yo, el psicólogo, me engaño al llevar a cabo sin más, en el comprender reviviendo, la co-creencia en lo percibido: todo esto debe permanecer fuera de consideración. Con ello nada cambia a propósito de que el sujeto del caso lleve a cabo de hecho una percepción, a propósito de que él tiene de hecho la conciencia de «ese árbol ahí», y de que la tiene con esa certeza simple que pertenece a la esencia de toda percepción.

Cada acto es en sí, para la persona que lo realiza, un estar cierto o una modalidad del estar cierto (ser dudoso, ser presunto, no ser) con el correspondiente contenido. Al mismo tiempo este estar cierto o, como también podemos decir, este tener-por-válido, tiene diferencias esenciales, por ejemplo, la certeza de ser es diferente de la certeza de valor, y a su vez ambas son diferentes de la certeza práctica (por ejemplo la de un propó-

sito), y cada una de ellas tiene sus modalidades. Además tenemos diferencias en la validez de los actos gracias a la implicación de otros actos y de las vigencias propias implicadas en ellos. A todas estas vigencias se aplica también lo que hace poco aclaramos con el ejemplo de la percepción. Con el propósito de alcanzar una verdadera descripción psicológica pura, el psicólogo no puede nunca convalidar, co-ejecutar ingenuamente, las certezas, las vigencias, por variadas que sean, de las personas y de las almas tematizadas; si lo hace, trasciende en la descripción lo esencialmente propio de ellas. De inmediato resultaría de la intencionalidad, que es algo propio exclusivamente del alma en cuestión, y resultaría de la relación intencional que está en el alma (relación de validez con lo que vale para ella), una relación real entre la persona y cualesquiera objetos, por ejemplo cosas fuera de ella. Una vigencia no se puede modalizar sin más y caprichosamente, no se puede cambiar la certeza en duda, en negación, etc. Pero sí es posible abstenerse simplemente de todas ellas, es decir, ponerlas fuera de acción para los fines de que se trate. Por tanto, para el psicólogo lo primero, si quiere ganar el universo de los seres psíquicos como campo de trabajo, es que ejecute una cierta epojé universal –un poner universalmente fuera de acción todas las vigencias–, es decir, la epojé psicológica-fenomenológica. En lugar de hacer lo que él y cualquier otro hace en la /128/ vida mundana natural-social, a saber, co-ejecutar sin más las vigencias de otros y las propias en la autoobservación, y sólo excepcionalmente abstenerse de algunas, él tiene que ejecutar una epojé universal. Siempre que el psicólogo lleva a cabo concreta y ejemplarmente esta transformación de la ejecución, intuye él sin más la esencia anímica propia de la persona tematizada del caso, la vida intencional que ella misma vive, sus ejecuciones de actos, sus menciones, su actuar percipiente y su experimentar de toda índole, lo que para él vale por experiencia y como dación que para él ha tenido forma de dación en persona, su pensar y en él lo pensado como verdadero y falso. En el marco de una epojé y descripción puramente psicológicas, sin las cuales una psicología no tiene su campo temático, no hay ningún objeto puro y simple, sino exclusivamente objetos percibidos y pensados en cuanto tales, es decir, como válidos para sujetos que perciben y piensan, válidos en las respectivas formas de «existente en persona», de «pensado», también de lo apodícticamente evidente, de lo que vale de tal o cual modo para la persona correspondiente. Aquí no se trata de ninguna desvalorización ni tampoco de valoración, sino sencillamente de una reducción a lo propiamente anímico. Por ello, la frase de mis *Ideas* que, desprendida del contexto de la exposición que allí se hace de la epojé fenomenológica, pudo suscitar rechazo, es completamente correcta. De un árbol sin más puede decirse que arde, pero un árbol

percibido en cuanto percibido no puede arder; o sea, decir esto de él es un contrasentido[1]. El psicólogo, mientras se atiene a la pura descripción, tiene como únicos objetos sin más a los sujetos yoes y a lo que se puede experimentar en estos mismos sujetos yoes, mas ello sólo gracias a esa epojé a lo inmanentemente propio suyo, que luego se ha de convertir en tema para un trabajo científico ulterior. En este sentido solía yo también llamar al psicólogo que procedía fenomenológicamente «espectador no participante» del ser anímico puro. Ahora se entiende también la expresión de reducción fenomenológica (aquí psicológica-fenomenológica). En la psicología auténticamente descriptiva, en la fenomenológica, la epojé descrita es el medio /129/ para reducir a su pureza esencial propia a los yoes sujetos que en la vida natural en el mundo están en relaciones reales con objetos mundanamente reales, o que son tomados así por cualquiera. El psicólogo pertenece él mismo a su propio tema; también con relación a sí mismo tiene que practicar la reducción. Igual que todos los demás objetos mundanos, a los que las personas se dirigen intencionalmente, deben ser reducidos, como se dice en el sentido de la fenomenología, a fenómenos puros, de la misma forma también el psicólogo en la reflexión sobre sí mismo tiene que convertirse en fenómeno.

Pero aquí hay que hacer algunas advertencias con respecto a puntos muy fundamentales. Sólo gracias a la epojé fenomenológica se gana una mirada libre para el sujeto-yo puro en toda su concreción, para lo que es concretamente su vida yoica: el hecho de que, afectado como ego por sus objetos intencionales, ejerce los actos respectivos (*cogitationes* en un sentido preciso de la palabra) dirigiéndose a ellos (a los objetos intencionales inmanentes), ocupándose de ellos en su pura inmanencia, teniendo de ellos experiencia, pensándolos, y cualesquiera otros actos.

Dado que la epojé es una actitud completamente extraña y artificial en la vida natural entera, pero también para el psicólogo del pasado, falta toda experiencia de lo propiamente esencial de los yoes sujetos, de lo anímico de ellos; falta también una tipología familiar surgida con base en la repetición de dicha experiencia. Percepción y experiencia «interna» en general, comprendida como la que el alma tiene respecto de su propio ser puro, es algo que por ser tan poco inmediato y cotidiano no era posible en absoluto antes de la introducción del método de la epojé fenomenológica. Por ello, quien asume la actitud fenomenológica debe antes de nada aprender a ver, ganar práctica, y en esta práctica adquirir una aprehensión, primero algo

1. Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, editado de nuevo por Karl Schumann, *Husserliana* III/1, Den Haag 1976, p. 205 (N. del E.).

ruda y vacilante y luego cada vez más determinada, de su propia esencia y de la de los demás. Sólo entonces aparecerá gradualmente una verdadera infinidad de fenómenos descriptivos, que se presentan con la más fuerte e incondicionada de todas las evidencias, con la evidencia de la experiencia fenomenológica, la única auténtica «experiencia interna». Si se toma la dirección descriptiva de las *cogitationes*, se advierte tras una práctica continuada que en ella se pueden seguir a su vez diferentes direcciones de descripción, aunque no separadas unas de otras. Una es la óntica en sentido fenomenológico: la descripción del «objeto intencional en cuanto tal», del objeto como fenómeno en el acto. Así, por ejemplo, una percepción no puede ser descrita sin /130/ preguntarle a ella misma, por así decirlo, por lo que en ella misma vale como objeto (para el yo que percibe en este percibir); más concretamente, por la forma como está hecho el objeto que vale en dicha percepción, pero también en qué modo de determinación o indeterminación, con qué horizonte de efectivas realidades y de posibilidades, etc. Y esto mismo para cada *cogitatio* cualquiera con respecto a lo óntico en ella como *cogitatum*. En las *Investigaciones lógicas*[2] hablaba a este respecto de sentido, de sentido de la percepción; en las *Ideas*[3] de objeto noemático. Otra dirección de la descripción es aquí la mostración de los cambios inmanentes de estos fenómenos, mientras que al mismo tiempo concurren sintéticamente en la conciencia del objeto único que se muestra desde diversos lados. Otra más es la dirección hacia el cómo de las maneras subjetivas de darse de todos los momentos determinados y propiamente percibidos del objeto (por ejemplo, el color de la superficie, la figura al perspectivizarse). Y todavía otra dirección sumamente importante, que no tiene que ver con el *cogitatum*, sino con el ego, conduce a la mostración de la polarización en el yo de todos los actos como actos del mismo yo. En contraste con el polo del yo se habla, en cambio, del polo objetivo: los polos de identidad percibidos como objetos, que son polos de sus múltiples maneras de darse. Aquí no puedo proseguir de descripción en descripción, y sólo hago hincapié en que se trata en primer término puramente de una mostración ejemplar directa, de experiencias fenomenológicas y de un puro aprender a conocer intuitivo de la tipología que impera en este reino de la experiencia, todo bajo la expresión puramente descriptiva de lo intuido. La experiencia psicológica del ser anímico del otro no tiene la inmedia-

2. Cf. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil* y *Zweiter Band. Zweiter Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar*, editado por Ursula Panzer, *Husserliana* XIX/1 y 2, The Hague - Boston - Lancaster 1984, pp. 419ss y 550ss (N. del E.).

3. Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *op. cit.*, pp. 295ss (N. del E.).

tez originaria de la del propio ser, pero por ello mismo puede ser realizada como experiencia; de la misma manera que un recuerdo no tiene la inmediatez de una percepción y sin embargo puede fungir como experiencia y funge como tal. Entre tanto, es importante subrayar que esta descripción, /131/ aunque requiere de grandes esfuerzos, sólo es un trabajo previo. La ciencia de la naturaleza, al partir de la naturaleza intuitivamente sensible, no necesita en el fondo de tales descripciones porque la experiencia sensible de cuerpos físicos la practica cualquiera constantemente desde su primera infancia. Consideremos, por tanto, primeramente cómo la ciencia natural llega al método científico partiendo del mundo circundante que nos es familiar por los sentidos; fijémonos, para simplificar, en la física, prescindiendo obviamente de la ciencia natural descriptiva concreta y de sus propios problemas. La física ha sido siempre el modelo para la psicología. La física no comienza de inmediato buscando constataciones científicas para los hechos; su camino peculiar consiste en partir ante todo de una visión de conjunto de la naturaleza tal como se presenta inicialmente a una contemplación global que busca captar su estructura total; y al hacerlo así, construye idealizaciones elevando toda finitud a lo infinito, y construye científicamente la estructura concreta universal de la naturaleza infinita, su apriori total, despreocupada de una ulterior interpretación filosófica de este apriori. Tal es para la física el marco legal fijo, de antemano incondicionalmente válido para todas las explicaciones que se han de lograr en relación con los hechos: precede a todas las explicaciones y éstas sólo son posibles a partir de él. La física heredó de los antiguos la geometría referida a la forma del espacio; la eleva a geometría universal y finalmente a una matemática formal universal; además, la complementa con fragmentos cada vez más extensos de una matemática de la realidad específica, comenzando por la mecánica de Galileo, e intenta llevarla a plenitud en la idea de una ontología formal de la naturaleza, en la cual la naturaleza, comprendiendo el completo sistema legal matemático, se presenta como una multiplicidad definida. Si la psicología se orientaba por la idea de que estaba llamada a lograr algo semejante para la esfera del espíritu, tenía que preguntarse por un apriori para su universo. En estas direcciones se encuentran los esfuerzos de la escuela de Leibniz por fundamentar una ontología del alma frente a una ontología de la naturaleza. Así mismo los esfuerzos posteriores por encontrar una psicología matemática, de cuyo fracaso ya hablamos. En el contexto actual se dan nuevas y profundas razones para esto. Antes no se disponía en absoluto del campo propiamente dicho de una experiencia psicológica, a partir del cual se hubiera podido preguntar por las estructuras formales universales y necesarias; un campo que se hubiera podido utilizar en métodos de idealización como /132/ forma legal

exacta y universal para toda explicación que se pretendiera dar. Y aunque explicación aquí no signifique explicación causal según la comprensión de la ciencia natural (como lo hemos mostrado), no se trata, tras la apertura lograda por la intuición fenomenológica, de poner a la psicología una tarea semejante a la de la física, a saber: de buscar la forma esencial universal y concreta que abraza el mundo del espíritu. Aquí nos sorprende incluso el que una psicología universal y puramente descriptiva (fenomenológica), que se vincula en puridad a lo propiamente esencial de lo anímico, no es posible como empiria de los hechos puramente intraanímicos, como sí es posible en su paralela, la física, fijar sin más hechos de la naturaleza en el interior del mundo intuitivo antes de toda física exacta. A toda fijación de hechos reales individuales corresponde una determinación de lugar y tiempo. ¿Cómo podríamos en una psicología pura dar con tales determinaciones, dado que éstas exigen dispositivos naturales? ¿Cómo es pensable que pueda fijarse objetivamente una vivencia psíquica descriptivamente determinada como una vivencia identificable y distinguible para todo psicólogo? Por el contrario, nada se opone a que a partir de la experiencia intraanímica recorramos en libre variación las posibilidades del ser anímico que pueden hacerse intuibles con evidencia, y captemos la forma invariante, la forma esencial de lo anímico, que atraviesa todas las variaciones; nada se opone a que construyamos la estructura necesaria sin la cual no puede ser pensada en concreto la unidad de un alma y de una comunidad de almas, y esto en proposiciones objetivamente válidas verificables por cualquiera.

De hecho queda con esto caracterizada la tarea de una psicología puramente fenomenológica (puramente descriptiva). Es claro que toda fijación factible de hechos tiene entonces, tras la superación de los límites de esta psicología, su exacta cientificidad gracias a la subsunción bajo esta forma esencial, admitiendo también lo que hubiere que tomar de otras fuentes (por ejemplo de fuentes psicofísicas). La psicología puramente fenomenológica es por tanto desde su comienzo eidética, es ciencia universal de esencias y no puede querer ser otra cosa. Naturalmente, atribuirle las formas de una *mathesis universalis* sería un contrasentido, como se muestra de inmediato en el desarrollo efectivo.

Pero ya es hora de poner de manifiesto definitivamente el contrasentido de todo este paralelismo entre psicología y ciencia de la naturaleza, /133/ el cual domina todo el pensamiento de la tradición. Al contemplar el mundo en el que ya desde la escuela aprendimos a considerar los cuerpos en la naturaleza universal como un mundo cerrado de realidades, nos encontramos preparados, sin pensar más en ello, a considerar –y hacerlo nos parece algo obvio– también ahí a las almas, a los yoes sujetos, como realidades complementarias, como realidades fundadas en los cuerpos. El

evidente condicionamiento de los sujetos en su vida anímica por sus cuerpos y viceversa, lo tomamos luego, como si fuera obvio, como causalidad psicofísica; y así tenemos nosotros, y toda la Modernidad en general desde Descartes, un mundo pensado en términos dualistas, pensado, por así decir, como una naturaleza ampliada. Contra esto ya pudimos decir algo antes. Pero de todas formas queremos desde luego retener que ése sería un mundo real bilateral, que una ciencia universal del mundo tendría que tener la siguiente forma: ciencia pura de la naturaleza y psicología, o psicofísica. Entre cuerpo y alma se daría evidentemente la relación de una coexistencia permanente de realidades disyuntas, algo así como en una estrella doble. Lo que se contiene de manera ingrediente en la una no puede al mismo tiempo estar contenido en la otra. De manera correspondiente las ciencias universales de la psicología y la ciencia de la naturaleza, teóricamente disociadas, se unirían por una psicofísica. De la misma manera tendría que sucedcr en relación con las ontologías universales, con la doctrina de las esencias respectivas, con la matemática de la naturaleza y con la doctrina de la esencia del espíritu: la fenomenología pura.

Es paradójico, y sin embargo –como lo mostraremos ahora–, puede hacerse evidente, que no se da en absoluto tal relación de disociación, que más bien toda la ontología de la naturaleza, toda ontología en general está implícita en una fenomenología universal de la subjetividad. Reflexionemos: el psicólogo tiene su tema, las almas en el mundo, a partir de la experiencia psicológica que se caracteriza por el método de una epojé coherente. Si el psicólogo ejecuta la reducción fenomenológica, comenzando por sí mismo, dado que sólo ahí tiene experiencia de sí mismo en originalidad primaria, tiene que reducir también fenomenológicamente todos los actos dirigidos objetivamente, los que tienen que ver con todas las cosas, todos los animales, todos los hombres extraños a él, inclusive con las percepciones de su propio cuerpo. Con esto, el mundo entero se transforma en su fenómeno, y el psicólogo no debe siquiera adscribirse a sí mismo el sentido objetivo que reside en el concepto de lo real; en adelante él no debe mantener para sí mismo la validez de un ente que existe para cualquiera. /134/ Mundo real es mundo para todos. De lo cual resulta, según parece, un solipsismo muy notable, aunque quede un ente no objetivo pero sí apodíctico: yo; yo, que me puedo poner a mí mismo, pero ya no como yo-hombre real. Pero ahora tampoco podemos pasar por alto que todas mis experiencias, todos los modos en los que dichas experiencias concuerdan en las formas de verificación, incluso la experiencia del otro y los modos como verifican para mí el ser de otros, <como construyen para mí un mundo>, cómo se construye luego la comunicación, y mediante ella seguidamente un mundo común como formación válida, y cómo en relación con él se

despliega el vivir mundo en toda su concreción, con todas las formaciones culturales que tienen lugar en él. Entre ellas las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, en el pensar mancomunado de los sujetos que investigan la naturaleza, según todas las formas de validez o de verificación, etc. Todo esto permanece, todas las concordancias de la experiencia, hasta donde ellas alcanzan, todas las verificaciones científicas de pensamientos teóricos, hasta donde alcanzan y precisamente en los modos en los que valen en cada caso, ora más claros, ora menos claros. De lo que era realidad efectiva para los sujetos en estas experiencias, nada se pierde, ni la naturaleza cotidiana, ni la realidad cultural, ni la ciencia y la naturaleza científica, ni el derecho, el Estado, las costumbres, la religión. Si mediante variaciones asciendo a la doctrina fenomenológica de esencias y cambio libremente en el pensamiento todas las vigencias y adquisiciones de validez, gano, a partir de la validez total «naturaleza», en cada caso una naturaleza posible, y en universalidad eidética la naturaleza posible en general; pero también, a continuación, a partir de mi mundo (el que siempre ha sido válido para mí como «mundo para todos») gano un mundo posible en general. Todo esto dentro de la reducción fenomenológica. La fenomenología, que en sí misma no aspiraba a ser nada más que psicología descriptiva, nada más que una doctrina de esencias del alma pura, conduce, si la pensamos hasta el final, a todas las ciencias aprióricas en general. En lugar de que exista fuera de ella una matemática de la naturaleza, extraña a ella por esencia, encontramos una tal matemática por entero dentro de ella con su contenido pleno, pero naturalmente con el signo distintivo «fenómeno».

Pero entonces ¿qué ha cambiado la epojé fenomenológica? Nada menos que el que nos abstengamos de ejecutar directa y simplemente de manera natural la experiencia del mundo y todo género de actividad dirigida al mundo; así, en lugar de la actitud objetivista primigenia ejecutamos la actitud subjetivista correlativa, es decir, la que se refiere a la vida de conciencia correlativa, en la cual todo tipo de objetividad adquiere validez y llega de modo más o menos perfecto a verificación. /135/ Del mundo en cada caso verdadero para nosotros no hemos perdido nada por la epojé. En cambio he ganado algo grande gracias a ella y a la coherencia de la reflexividad fenomenológica. He aprendido a ver y a comprender que la vida que da validez, oculta en mi ingenuidad, es vida operativa. He clarificado cómo aquello que permanece anónimo en el funcionar ingenuo bajo el título «experiencia concordante», el pensar que comprueba, es lo que propiamente hace que gracias a sus operaciones haya ahí, sin más, un mundo circundante, naturaleza culturalmente conformada, cultura, ciencia con teorías, verdades objetivas acerca del mundo, etc. Visto más de cerca, el mundo circundante práctico de todos los días, en el que transcurren mi

vida privada y toda nuestra vida social, se transforma en la fenomenología sistemática en fenómeno óntico, y como tal en un gran tema. Por tanto, no se pierde. La tarea aquí consiste en investigarlo con fidelidad y puramente conforme a sus estructuras esenciales. De inmediato se destaca como su parte nuclear la naturaleza sensible. En primer lugar, a propósito de ella y de su tipología esencial, hay que preguntar retrospectivamente por las multiplicidades de modos de aparición (perspectivas) y por las formas de síntesis concordantes cuya unidad de verificación es esta naturaleza, o su tipología. Además hay que preguntar retrospectivamente por los logros específicamente yoicos, por los actos que irradian de los polos-yo y por los modos de la unificación sintética, etc. Lo mismo por las estructuras más elevadas del mundo circundante como mundo social, histórico y cultural. En él se presentan todas las ciencias objetivas como fenómenos ónticos, y en ese sentido se vuelven ellas, ellas mismas, temáticas, sólo que en una actitud del interés distinta de la del investigador objetivo, a saber, en la actitud subjetiva-reflexiva radical orientada hacia el operar y su logro. Éste es el lugar de todas las teorías del conocimiento en el único sentido auténtico. Por ejemplo, la metodología y la teoría de las ciencias de la naturaleza son ellas mismas el resultado de un método interno constantemente oculto, son el logro puramente psíquico de los científicos de la naturaleza que investigan unos con otros en íntima solidaridad. Sólo gracias a la aclaración del qué y del cómo de este operar interior puede ser aclarado verdaderamente, es decir, desde su interior, el rendimiento resultante, el sentido de los conceptos fundamentales y de toda la lógica de la teorización de las ciencias de la naturaleza. Ello no es un mero apéndice a la ciencia de la naturaleza, sino que pertenece a ella misma como su lado correlativo subjetivo. Solo gracias a este trabajo fenomenológico-científico natural se convierte ésta en ciencia plenamente fundada. Lo mismo vale /136/ para todas las ciencias objetivas, también para aquellas que se ocupan de la regulación ética y religiosa de la vida del hombre en un mundo histórico objetivo, para todas las ciencias normativas en general.

Si regreso de la actitud fenomenológica a la actitud natural, tengo el mismo mundo, el mismo mundo cotidiano, el mismo de la ciencia, pero visto de otra forma; el mismo, pero ahora liberado de la ingenuidad, aclarado gracias al trabajo fenomenológico liberador en concreto y comprendido según su sentido, y con ello según los límites de su capacidad de tener sentido. Yo mismo, que soy ahora de nuevo el ser humano, pero en la más profunda autocomprensión y en la comprensión de mi mundo y de la convivencia en la que vivo internamente vinculado a otros; y precisamente así he vuelto a ser el mismo y también otro; otro, por cuanto ahora necesariamente gracias a esta comprensión que retrocede a los últimos fundamentos

absolutos, me he convertido en un ser humano verdaderamente autónomo, ser humano a partir de la razón pura. Pensado así naturalmente como un ideal infinitamente lejano. Esta racionalidad, el ideal de esta autonomía, no tiene nada que ver con el ideal engañoso, hecho comprensible finalmente por la fenomenología, de aquella calculabilidad según el modelo del espíritu de Laplace. La autocomprensión fenomenológica plena incluye la comprensión del mundo y la de Dios, comprensión del sentido humano global en la historicidad. Porque no se debe a razones casuales el que el análisis fenomenológico interno sólo pueda tener lugar en mí, en el yo que investiga haciendo psicología, en el yo que es protofuente de autoexperiencia originaria. Esencialmente yo soy, en cuanto yo, origen y fundamento de conocimiento de todo lo que en cada caso existe para mí: en primer lugar, de los otros y luego de todo lo objetivo, que en cuanto tal ya presupone comunidad intersubjetiva. Desde aquí se puede ver que una auténtica psicología descriptiva como psicología individual es de antemano un sinsentido.

En el curso de nuestras consideraciones generales es todavía de especial importancia anotar que todo el sentido en el que el psicólogo promovió al principio una psicología descriptiva pura, se cumplió efectivamente en forma de la fenomenología, pero también se transformó totalmente de forma muy particular. Se buscaba una doctrina de la esencia de las almas repartidas por el mundo como realidades. Pero en la configuración coherente y pura de la fenomenología, aprende el psicólogo a comprender que él mismo en esta actitud pura ya no es el que existe ingenuamente en el mundo, sino el ego absoluto, en el cual /137/ tienen lugar las apercepciones del mundo y de sí mismo como el proceso absoluto en el cual el mundo alcanza su sentido óntico a partir de la mancomunidad puramente interna con otros. Según esto, la psicología puramente fenomenológica pierde su sentido inicial de ser una ciencia objetiva especial. Se transforma por sí misma en la filosofía trascendental absoluta. Pero se trata de una filosofía trascendental de un estilo histórico totalmente nuevo, por cuanto en trabajo sistemático, analítico-sintético desde las fuentes más profundas pensables del sentido, crea comprensión del mundo y de sí mismo: comprensión a propósito de todo ser y en todo sentido concebible. La separación necesaria al principio entre la actitud puramente de psicología interna (fenomenológica) y la actitud trascendental, se suprime de nuevo en el fenomenólogo al alzarse él a una autocomprensión más elevada. Bien entendida, la reducción fenomenológica-psicológica es sólo la reducción trascendental que todavía no ha llegado a su última autocomprensión. Mediante esta clarificación no se excluye, por ejemplo, el que el psicólogo en el cambio de actitud, cuando en dicho cambio encuentra a los sujetos-yo en el mundo, use las intelecciones de la fenomenología trascendental como medios

objetivos científicos para hacer enunciados empírico-inductivos acerca de los hombres como sujetos localizados espacio-temporalmente en cuerpos físicos, por ejemplo para los fines de la psicofísica. Pero, naturalmente, la aclaración de esta localización impropia de los sujetos, lo mismo que la aclaración de la apariencia de que los sujetos son una realidad análoga a la de la naturaleza, es una de las grandes tareas de la fenomenología pura. Después de todo esto, quiere parecerme que con el cultivo de la fenomenología trascendental la lucha de siglos en torno al verdadero método, en torno al sentido final de la psicología, ha entrado en un estadio definitivo. Ahora se ha vuelto insostenible la idea de una psicología como ciencia complementaria de la ciencia de la naturaleza.

Al final[4] de nuestras consideraciones puede resumirse brevemente el curso de pensamiento que guía la conferencia. La crisis de las ciencias, y con ello de toda la cultura moderna basada en la autonomía de la razón científica es en el fondo sólo una crisis de la filosofía. Para el intento valeroso y osado /138/ del hombre moderno de admitir a la ciencia como el poder vital que decida sobre su existencia, ha llegado en nuestra época la hora de la verdad. En el curso de *una* generación se habrá comprobado si los fundamentos de la vida de los europeos se han desplazado definitivamente, si realmente abandona su propia esencia o si la inclinación general hacia fuerzas irracionales sólo es síntoma de un profundo agotamiento –lo cual encerraría en sí la esperanza de que gracias a una radicalización de la reflexión sobre sí mismo, todavía pudiera ser posible una nueva fundamentación de una cultura verdaderamente autónoma, es decir, de una cultura filosófica–.

La crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre. La superación de esta crisis puede lograrse única y exclusivamente mediante un ahondamiento en la autocomprensión del hombre. La panorámica histórica que procuramos dar en nuestra conferencia se ocupaba nada menos que de la historia de los dos caminos en que los pensadores representativos desde Descartes han pugnado a propósito de la autocomprensión del hombre. Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y premonitorio en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ponerse al descubierto en actitud objetiva; y cómo la liberación de ese saber tenía que fracasar precisamente por falta de un método analítico; además había que mostrar cómo, por otro lado, la psicología no podía llegar a su tema, lo esencialmente propio de lo anímico, mientras permaneciera bajo el hechizo de la actitud objetivista e intimidada ante el modelo del

4. El texto siguiente fue señalado por Fink como «Bosquejo de Fink» (N. del E.).

método de la ciencia natural. Y sobre todo se trataba de presentar la demostración de ese insólito emparejamiento, a saber, el del fracaso final de la filosofía trascendental con el fracaso de la psicología, no porque hubieran estado unidas y hubieran así corrido la misma suerte, sino precisamente porque permanecieron separadas. Con esta intelección se nos ha presentado *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología del hechizo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental con el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad tal como debe llevarla a cabo primero una psicología reformada.

Contra el fondo de la lucha que atraviesa a toda la Modernidad por llegar a la autocomprensión del hombre en la forma de la filosofía trascendental y de la psicología, se ha perfilado la /139/ idea de la fenomenología. Al convertir la filosofía fenomenológica en tema de exposición intencional analítica a las profundidades trascendentales de la vida de la subjetividad, las profundidades en las cuales se constituye como sentido de ser toda objetividad existente, la fenomenología consigue comprender, precisamente con esto, cómo llega a suceder trascendentalmente el ser objetivo del sujeto en el mundo, su ser como alma humana. Así comprende ella la enigmática y ambigua naturaleza del hombre: ser, por un lado, vida subjetiva y operante para todos los objetos, y, por el otro lado, ser también ella misma objeto entre objetos.

Pero sobre el saber acerca de la esencia bifronte del hombre se levanta no sólo una nueva y fundamental autoconciencia, renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enorme vastedad de su espacio, con millones de estrellas, entre las cuales hay un ser diminuto insignificante —este universo inmenso en cuya infinitud el hombre amenaza con desaparecer, no es otra cosa que un rendimiento de sentido, una formación de validez en la vida del hombre, a saber, en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología expresar el nuevo saber, el saber trascendental acerca del hombre, con el orgulloso lema antiguo: ἄνθρωπος μέτρον πάντων, el hombre es la medida de todas las cosas.

LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA COMO PROBLEMA HISTÓRICO-INTENCIONAL (1936)

TRADUCCIÓN DE ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERMER

Presentación

Antonio Zirión Quijano

El último texto de esta colección es sin duda el más célebre entre todos los escritos de Husserl que no forman parte de los libros o los ensayos que publicó en vida. La gran notoriedad que alcanzaría contrasta, curiosamente, con la sobriedad con que fue publicado en la primera edición del volumen VI de *Husserliana*, en 1954[1]. Allí, el editor de este volumen, Walter Biemel, no le da ninguna relevancia particular, fuera de la de haberlo elegido, con otros veintiocho de entre la gran cantidad de manuscritos que Husserl, en algunos casos con la ayuda de su entonces asistente y confidente filosófico Eugen Fink, produjo en sus últimos años de pasmosa creatividad (entre 1934 y 1937) alrededor de las temáticas de su última obra, *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie* (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*)[2]. Según informa Biemel, el texto corresponde al manuscrito K III 23, fue escrito en 1936 y se conservó en la transcripción a máquina que hizo de él Eugen Fink, quien también lo publicó por vez primera en 1939 en la *Revue Internationale de Philosophie* (Bruselas, Año I, N.º 2, pp. 203-222)[3]. De esta publicación se toma en *Hua* VI la

1. «Beilage III, zu § 9a» en *Husserliana* VI: *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (ed. de Walter Biemel), Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 365-386.

2. Las partes I y II de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* aparecieron en el primer número de la revista *Philosophia* de Belgrado, editada por Arthur Liebert, en 1936. Husserl detuvo la impresión de la tercera parte (III A y B) con el fin de reelaborarla. Hasta su enfermedad final, que sobrevino en agosto de 1937, siguió trabajando en esta obra, que quedó a la postre inacabada. El texto que aquí nos ocupa es fruto de este trabajo.

3. Curiosamente, en la mención que hace de él en el Apéndice crítico de *Hua* VI (en p. 551), Biemel recorta el título que Fink le puso («Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem» [«La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional»]), de modo que éste viene a quedar como «El origen de la geometría como problema históricointencional»; pero el mismo Biemel da el título completo (únicamente sin el guion en la última expresión compuesta) en la nota al pie, aquí omitida, al comienzo del texto, en p. 365. En esta traducción se adopta el título original de Fink.

articulación en párrafos; también se recurre a la redacción de Fink en el caso de las oraciones que en el manuscrito están incompletas. Fuera de estas referencias, sólo cabe destacar que aparece como Anexo III, sin ningún título y con la única indicación de que recae sobre el inciso (a) del § 9 de la obra, es decir, de *La crisis*.

En el Prefacio en que Fink presentó su publicación de 39, declara que ésta obedeció al deseo del editor del número de la revista, dedicado a Husserl, quien había fallecido el año anterior, de que figurara en el número un texto inédito del mismo filósofo homenajeado. Tras esta modesta motivación, se ocultaba la conciencia que innegablemente tenía Fink de la importancia del texto que había elegido, según deja traslucir el mismo Prefacio, que en un momento más retomaremos. Pero hay que decir francamente que ningún conocedor de la obra o el pensamiento de Husserl podría no percatarse de la significación y el alcance filosóficos de esta extraordinaria pieza, que aunque fue aparentemente escrita con la intención de formar parte de *La crisis*, acabó fuera de ella, o, mejor dicho, de las partes de ella que hasta el momento de la muerte de Husserl la integraban.

Antes de la publicación del texto en *Husserliana*, la edición de Fink dio lugar a una reseña de cierta importancia publicada al año siguiente por Dorion Caims[4] en el primer número de *Philosophy and Phenomenological Research*[5], revista que durante largos años sería una de las fuentes más abundantes de bibliografía fenomenológica. Pero la popularidad de «El origen de la geometría» en el medio filosófico mundial, o al menos en el europeo, alcanzó sus mayores cotas sólo después de la publicación en 1962 de su traducción francesa por Jacques Derrida, y sobre todo de la Introducción con que la acompañó: un estudio amplio y documentado del escrito de Husserl[6]. A esta popularidad contribuyó también, sin duda, Merleau-Ponty, quien en 1960 había ofrecido un curso en el Collège de France que tuvo como tema central precisamente este texto de Husserl[7].

4. El filósofo norteamericano Dorion Caims (1901-1973) estudió con Husserl en Friburgo de 1924 a 1926 y luego también en 1931 y 1932.

5. Dorion Caims, «Review of 'Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem', by Edmund Husserl», en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, N.° 1 (septiembre 1940) 98-109.

6. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Traduction (et Introduction) par Jacques Derrida. P.U.F., Paris 1962; versión castellana: J. Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, traducción de Diana Cohen (y traducción del texto de Husserl del francés por Vera Waksman), revisión de Luis Rabanaque, Manantial, Buenos Aires 2000.

7. Los apuntes del curso fueron publicados en Maurice Merleau-Ponty, *Resumes de Cours. Collège de France (1952-1960)*, edición Claude Lefort, Gallimard, Paris 1968, pp. 159-170. Aunque Derrida no menciona en su Introducción este curso de Merleau-Ponty, ha podido decirse que en su pensamiento se da cierta continuidad con el de Merleau-Ponty justamente en relación con la cuestión del entrelazamiento (el término original de Husserl es *Verflechtung*) que se consagra en «El origen» entre el mundo, la historia y el lenguaje, y en

No es posible seguir aquí, como es obvio, la historia de las múltiples repercusiones e influjos de «El origen de la geometría»[8], y ni siquiera la de sus traducciones –salvo por la mención que luego haremos de las que se han hecho al castellano antes de la que aquí se publica–. Es más importante tratar de entender las razones de la fama del texto y su carácter extraordinario. Retomamos para ello algunos puntos del Prefacio de Fink al que ya nos referimos.

Fink indica ante todo que la problemática general a la cual se orienta el manuscrito no es ella misma hecha objeto en el mismo manuscrito. Una comprensión adecuada exige entonces acudir al planteamiento fundamental que guía *La crisis*. Este planteamiento tiene en su base la exigencia de Husserl de una filosofía «científica», la cual recorre, en formas cambiantes, todos sus escritos. Del reconocimiento de un rigor filosófico análogo al rigor de las ciencias positivas, se transita a la exigencia de una cientificidad esencialmente propia para la filosofía, que a la vez renuncia al ideal de una ciencia «objetivista» como norma para la filosofía y propone una nueva metodología para la exposición de los fenómenos puramente subjetivos. Finalmente, la idea misma de una ciencia objetiva se convierte en un problema filosófico radical.

Husserl reconoce en esta última etapa de sus investigaciones el carácter *histórico* de la situación misma en que se encuentra su intento de una nueva fundamentación de la filosofía. Entre las tradiciones que la atraviesan, ninguna más honda que la tradición europea de la ciencia objetiva. En la confrontación que emprende con esta tradición, Husserl pretende alcanzar un nuevo comienzo para la filosofía y a la vez un nuevo concepto de ser. Esta confrontación, que aspira a superar la tendencia histórica a incluir a la filosofía en la idea objetivista de ciencia, toma pie y motivos en la «crisis» de la ciencia europea, determinada por la oscuridad de los fundamentos en que descansan las grandes edificaciones cognoscitivas de las ciencias objetivas. Las ciencias, entregadas a la tendencia del progreso, no son ya capaces de reactivar los conocimientos iniciales que determinaron el sentido de su propia marcha y de comprenderse a partir de su origen: a partir de los motivos que en el mundo precientífico condujeron a la «ins-

particular la escritura... (véase el prólogo de Leonard Lawlor, en Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology, with Texts by Edmund Husserl*, edited by Leonard Lawlor with Bettina Bergo, Northwestern University Press, Evanston 2002).

8. La bibliografía dedicada a este ensayo es abundantísima y en ella han participado muchas de las principales figuras de la fenomenología. En lengua francesa esta historia ha tenido al menos otro hito de consideración: el comentario (de 94 páginas en su versión castellana) de Marc Richir que se incluye en su obra *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl. Suivi de Commentaire de L'Origine de la géométrie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1990, pp. 273-360; versión cast. de Iván Galán Hompera en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 34 (septiembre 2010): http://www.revistadefilosofia.com.

titución» de la ciencia. La «tecnificación» y el «vaciamiento de sentido» son síntomas de estas incapacidades.

La reforma de la idea de la ciencia que Husserl se propone comienza por la necesidad de que las ciencias mismas se reformen mediante una pregunta retrospectiva por las evidencias fundamentales que las sostienen desde la oscuridad. El regreso de las ciencias al origen de su propio sentido a través de una *historia interna del sentido*, la exhumación de los comienzos ocultos –ésa es la tarea de la magna reflexión o el magno autoexamen que se presenta ante los europeos–. Este examen histórico de la determinación europea de lo existente, que se ha extendido a lo largo de los siglos, es la presuposición para asumir una *nueva* determinación del mundo y de las cosas.

Esta pregunta retrospectiva por el origen del sentido de la ciencia objetiva, Husserl se propone plantearla de manera ejemplar en el caso de la matemática. En el caso de la lógica desarrolló una problemática análoga en su libro *Lógica formal y lógica trascendental*. La elección de la matemática y la lógica se debe a dos razones: en primer lugar, en ellas se muestra, por así decir, la «estructura» de la ciencia objetiva en general. En segundo lugar, Husserl quiere mostrar que la evidencia matemática, que no sólo vale comúnmente como prototipo de la evidencia, sino que también se propone a veces como norma de la filosofía, se basa en un fundamento oscuro e incomprendido. Esto no significa que los axiomas de la matemática carezcan de claridad. El número y la figura (la figura geométrica, se entiende) son idealidades que designan una región temática de evidencias cognoscitivas. Pero el número y la figura no son cosas que se descubran, sino creaciones de sentido del espíritu humano. Precisamente, la creación de sentido de estas idealidades, la proto-institución del ámbito de su conocimiento evidente, la primera formación del suelo de sentido llamado «matemática», yace en la oscuridad. La pregunta retrospectiva por la institución del *suelo de sentido* sobre el cual están ya el número y la figura, es la manera como Husserl convierte a la matemática en un problema.

En el manuscrito –termina el Prefacio de Fink– se ofrece solamente la *exposición* de esta problemática en el caso de la geometría. Aunque la pregunta retrospectiva misma no se lleva a cabo en él, el escrito es significativo ante todo por las reflexiones de Husserl sobre la metodología de esa pregunta que busca desvelar la «historia del sentido», y por el concepto de historia que la guía.

El texto se desarrolla, pues, dentro de este gran marco que Fink ha trazado. No es posible resumir aquí ese desarrollo mismo más allá de los puntos o pasos en que el mismo Fink lo desglosa: 1) la tradicionalidad de la geometría (y la transmisibilidad en general); 2) las condiciones de la

existencia en el mundo de una formación ideal como condiciones de su transmisibilidad: la identidad de las formaciones; el lenguaje y la escritura; 3) la tradición y el problema de la reactivación; las condiciones de una reactivación completa y genuina; 4) la pregunta retrospectiva respecto de la proto-institución como descubrimiento de una historicidad escondida; 5) el concepto de la pregunta retrospectiva histórica y el problema de la estructura apriórica de la historia.

En el desarrollo de estos pasos han podido encontrarse, condensadas y ejemplificadas en apretados y brillantes análisis, nuevas tesis fenomenológicas, a veces sorprendentes, acerca de la objetividad ideal y su relación con la subjetividad, acerca del modo de realizarse las formaciones ideales encarnándose en el lenguaje, y luego documentarse, sedimentarse y transmitirse intersubjetivamente en el lenguaje escrito, acerca de la relación entre la teoría del conocimiento y la historicidad y acerca del parentesco y las diferencias de los dos conceptos de historia que Husserl distingue (historia externa e historia intencional o historia del sentido), acerca de las complejas relaciones entre la fenomenología genética y la fenomenología estática, y finalmente, acerca de la relación entre el mundo de la vida y la estructura de idealizaciones teóricas con que la ciencia pretende rebasarlo.

Del texto se han publicado en español tres distintas traducciones. La primera fue hecha por María Silberberg y Óscar Terán, y fue publicada en 1984 en la revista *Espacios* de la Universidad Autónoma de Puebla, México[9]. La segunda fue hecha por Raúl Velozo Farías, y fue publicada en la *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad de Valparaíso, Chile[10]. La tercera fue hecha por Rosemary Rizo-Patrón con la colaboración de Jorge Arce y fue publicada en 2000 en *Estudios de Filosofía*, una publicación de la Pontificia Universidad Católica del Perú[11]. Esta última, o, mejor dicho, una versión de la misma revisada por la traductora principal, es la que tomamos como base de la que aquí se publica, sometiéndola, por lo demás, al mismo trabajo de revisión que los demás textos.

9. E. Husserl, «El origen de la geometría», traducción de María Silberberg y Óscar Terán, *Espacios*, Universidad Autónoma de Puebla, Vol. 1, N.° 2 (1984) 66-78.

10. E. Husserl, «La pregunta por el origen de la geometría como problema histórico-intencional», traducción de Raúl Velozo Farías, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Valparaíso-EDEVAL, Valparaíso, N.° 31 (1987) 321-354.

11. E. Husserl, «El origen de la geometría», trad. de Rosemary Rizo-Patrón con la colaboración de Jorge Arce, *Estudios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, N.° 4 (2000) 33-54.

LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA COMO PROBLEMA HISTÓRICO-INTENCIONAL

/365/ El interés que nos mueve en este escrito hace necesario, en un inicio, aventurarnos en reflexiones que con seguridad estuvieron totalmente alejadas de Galileo. No debemos enfocar nuestra mirada sólo en la geometría terminada y recibida de la tradición, ni en el modo de ser que su sentido tenía en su pensamiento –tanto en el suyo como en el de todos los herederos tardíos de la antigua sabiduría geométrica, ya fuera que trabajasen como geómetras puros o que hicieran aplicaciones prácticas de la geometría–. En su lugar, procede más bien ante todo indagar retrospectivamente por el sentido originario de la geometría tradicional, que continuaba vigente con ese mismo sentido –que continuaba vigente al mismo tiempo que se perfeccionaba en todas sus nuevas configuraciones como «la» geometría–. Necesariamente, nuestras consideraciones conducirán a los problemas más profundos del sentido; en general, a problemas de la ciencia y de la historia de la ciencia, en fin, de una historia universal en general, de modo que nuestros problemas e interpretaciones respecto de la geometría galileana cobran un significado ejemplar.

Nótese de antemano que, en medio de nuestras meditaciones históricas sobre la filosofía moderna, aparece aquí con Galileo por vez primera, a través del descubrimiento de los problemas profundos del origen del sentido de la geometría y, fundado en él, del origen del sentido de su nueva física, una luz que ilumina toda nuestra empresa, a saber: el querer llevar a cabo, en la forma de meditaciones históricas, autoexámenes sobre nuestra propia situación filosófica actual, y justo con la esperanza de que a través de ellos podamos al fin apropiarnos del sentido, método y principio de la filosofía, de la filosofía *una* que quiera y deba valer para nuestra vida. Nuestras investigaciones, tal como aquí se hace visible en un primer momento sobre un ejemplo, son precisamente históricas en un sentido inusual; vale decir, en una orientación temática que abre problemas de profundidad totalmente ajenos a la Historia habitual –problemas que a su modo son, sin duda, también históricos–. Naturalmente, en el comienzo aún no se puede dominar con la vista a dónde conduzca un seguimiento consecuente de estos problemas de profundidad.

La cuestión del origen de la geometría (título bajo el cual, para abreviar, nos referimos a todas las disciplinas que se ocupan de las configuraciones que existen matemáticamente en la espacio-temporalidad pura) no es aquí la /366/ cuestión histórico-filológica, esto es, no es la averiguación de los primeros geómetras que efectivamente formularon proposiciones, demostraciones y teorías puras, de las proposiciones determinadas que ellos descubrieron, y cosas por el estilo. En lugar de ello, nuestro interés es la indagación retrospectiva por el sentido más primigenio que tuvo la geometría cuando un día llegó a ser <y> que desde entonces siguió teniendo como tradición milenaria, el que aún tiene para nosotros y cuya elaboración viva prosigue[1]. Preguntamos por el sentido con el cual ella hizo su aparición en la historia por primera vez –con el que tuvo que hacer aparición, aun cuando nosotros nada sepamos de los primeros creadores e incluso nada indaguemos acerca de ellos–. A partir de lo que sabemos, a partir de nuestra geometría, es decir, a partir de las configuraciones más antiguas heredadas (como la geometría euclideana), indagamos retrospectivamente por los sepultados comienzos originarios de la geometría tal como ellos debieron necesariamente haber sido en cuanto «protoinstituyentes». Esta indagación retrospectiva se mantiene inevitablemente en generalidades, pero, como pronto se evidencia, son generalidades que se prestan a ricas explanaciones con posibilidades predelineadas de poder alcanzar preguntas particulares y constataciones evidentes como respuestas. La geometría que está ya lista, por decirlo así, de la que parte la indagación retrospectiva, es una tradición. Nuestra existencia humana se mueve en un sinnúmero de tradiciones. El mundo cultural en su conjunto existe en todas sus configuraciones a partir de la tradición. En cuanto tales, ellas no han llegado a ser sólo causalmente; sabemos también desde siempre que precisamente la tradición ha llegado a ser tradición, en nuestro espacio de humanidad, a partir de la actividad humana, es decir, espiritualmente –aun cuando en general no sepamos nada, o prácticamente nada, de la determinada procedencia y de la espiritualidad que fácticamente ha dado aquí lugar a ella. Y, sin embargo, en este no saber yace por doquier y esencialmente un saber implícito, esto es, también un saber que ha de explicitarse, un saber de evidencia inobjetable. Comienza con obviedades superficiales, como que todo lo tradicional ha llegado a ser por obra humana, que conforme a ello tuvieron existencia seres humanos y comunidades humanas pasadas, entre ellos sus primeros inventores, que a partir de materiales dados, en bruto y ya configurados espiritualmente, configuran lo nuevo, etc. Sin embargo,

1. Así también ocurrió con Galileo y todas las épocas ulteriores desde el Renacimiento, en una elaboración viva continua y a la vez por supuesto como tradición.

desde lo superficial se ve uno conducido hacia las profundidades. La tradición se deja cuestionar continuamente en esta generalidad, y si se mantiene la orientación de la indagación de modo consecuente, entonces se abre una infinidad de preguntas que conducen a determinadas respuestas conforme a su sentido. Su forma de la generalidad -y aun, como se reconoce, de la validez universal incondicionada- permite naturalmente su aplicación a casos aislados, individualmente determinados, pero sólo determinando en lo individual lo que se deja captar mediante subsunción.

Comencemos pues, en lo que toca a la geometría, con las obviedades más próximas, a las que ya hemos aludido arriba al indicar el sentido de nuestra indagación retrospectiva. Entendemos nuestra geometría, la que la tradición nos pone delante /367/ (nosotros la hemos aprendido, al igual que nuestros maestros), como una adquisición global de obras espirituales, que se amplía mediante un trabajo continuado en nuevos actos del espíritu a través de adquisiciones nuevas. Sabemos de sus configuraciones tempranas transmitidas, como configuraciones a partir de las cuales ella se ha desarrollado, pero con cada una de ellas se repite la remisión a configuraciones más tempranas -por lo que, a todas luces, la geometría tuvo que haber llegado a ser a partir de una *primera* adquisición, de actividades creativas primeras. Entendemos su modo perdurable de ser: no sólo es un progreso que se mueve de adquisición en adquisición, sino una síntesis continua en la que todas las adquisiciones prolongan su vigencia, conforman todas una totalidad, de tal modo que en cada presente la adquisición total es, por decirlo así, la premisa total para las adquisiciones del nuevo nivel. La geometría necesariamente se da en esta movilidad y con un horizonte de futuro geométrico justamente de este estilo. Ella vale así para todo geómetra con la conciencia (con el saber constante, implícito) de existir en el avanzar y como progreso cognoscitivo que se va construyendo en este horizonte. Lo mismo vale para toda ciencia. De igual modo, cada una está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que, trabajando unos con otros y unos para otros, son como la subjetividad operante para toda la ciencia viva. La ciencia, en particular la geometría, con este sentido de ser, tuvo que tener un comienzo histórico, y este sentido mismo tuvo que tener un origen en un obrar: al inicio como proyecto, y luego como realización exitosa.

Patentemente, ocurre aquí como en toda invención. Desde su primer proyecto hasta su realización, todo rendimiento espiritual se presenta por vez primera en la evidencia del éxito actual. Pero si se observa que las matemáticas tienen el modo de ser de un movimiento vivo progresivo de adquisiciones que actúan como premisas, a nuevas adquisiciones en cuyo sentido de ser está incorporado el de las primeras (y así sucesiva-

mente), entonces resulta claro que el sentido total de la geometría (en cuanto ciencia desarrollada y como sucede con toda ciencia) no podía ya existir desde el comienzo como proyecto y luego en el cumplimiento en movimiento. Como estadio previo fue necesariamente precedente una formación de sentido más primitiva, y sin duda de modo tal que surgió por primera vez en la evidencia de una realización exitosa. Mas este modo de expresarse es, a decir verdad, excesivo. Evidencia no quiere decir otra cosa que la captación de un ente con la conciencia de su original darse él mismo ahí. La realización exitosa de un proyecto es, para el sujeto activo, la evidencia; en ella lo obtenido, lo realizado se da originalmente como él mismo ahí.

Sin embargo, ahora surgen preguntas. Este proyectar y realizar exitoso discurre, por supuesto, puramente *en el sujeto* del inventor, y, entonces, el sentido originalmente existente, con todo su contenido, también yace exclusivamente, por decirlo así, en su espacio espiritual. Sin embargo, la existencia geométrica no es psíquica, no es existencia de lo personal en la esfera personal de conciencia; ella es existencia de lo que existe objetivamente para «cualquiera» (para los geómetras reales y posibles o para quienes entienden la geometría). En efecto, según lo tenemos por cierto, desde /368/ su protoinstitución la geometría tiene una existencia peculiarmente supratemporal, accesible a todos los seres humanos, en primer lugar a los matemáticos reales y posibles de todos los pueblos, de todas las épocas, y ello a propósito de todas sus configuraciones particulares. Y todas las nuevas configuraciones producidas por cualquiera sobre la base de las configuraciones predadas asumen de inmediato la misma objetividad. Es, como advertimos, una objetividad «ideal». Ésta es propia de toda una clase de productos espirituales del mundo cultural, a la cual pertenecen todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, aunque también por ejemplo las creaciones literarias[2]. Las obras de esta clase no tienen, como las herramientas (martillos, tenazas) o como las obras arquitectónicas y productos por el estilo, una reiterabilidad en varios ejemplares iguales entre sí. El teorema de Pitágoras, como la geometría en su integridad, existe sólo una vez, no importa cuántas veces sea expresado ni tampoco el idioma en que se exprese. Es idénticamente el mismo en el «idioma original» de Euclides y en todas las «traducciones»; en cada idioma es

2. Pero el concepto más amplio de literatura las abarca a todas; esto es, pertenece a su ser objetivo el ser expresadas verbalmente y el que puedan ser siempre nuevamente expresables. Mejor dicho, tienen objetividad, existencia para todo el mundo, sólo como significado, como sentido del discurso. En relación con las ciencias objetivas esto se cumple incluso de una manera especial, pues para ellas la diferencia entre la lengua original de la obra y su traducción en lenguas extranjeras no elimina la accesibilidad idéntica, ni la hace, por ejemplo, sólo inauténtica.

otra vez el mismo, no importa cuántas veces haya sido emitido sensiblemente, desde su pronunciación y redacción originales hasta las innumerables emisiones orales o documentaciones escritas u otras. Las emisiones sensibles tienen en el mundo individuación espacio-temporal como todos los procesos corpóreos, o bien como todo lo que en los cuerpos se halla corporeizado en cuanto tal; no ocurre así, empero, con la configuración espiritual misma, que aquí se llama «objetividad ideal». Sin embargo, en cierto modo, esas idealidades sí existen en el mundo objetivamente, pero sólo por medio de estas reiteraciones de doble estrato y, en última instancia, por medio de reiteraciones sensiblemente corporeizantes. Pues el lenguaje mismo en todas sus particularizaciones en palabras, oraciones y discursos está construido por completo de objetividades ideales, como se ve fácilmente en la actitud gramatical. Por ejemplo, la palabra «Löwe» («león») figura en el idioma alemán sólo una vez; es lo idéntico de sus innumerables emisiones de cualesquiera personas. Con todo, las idealidades de las palabras, proposiciones y teorías geométricas –consideradas puramente como formaciones lingüísticas– no son las idealidades que en la geometría son lo expresado y lo validado como verdad –los objetos y estados de cosas geométricos ideales, etc. Dondequiera que se enuncie algo, se distingue lo temático, sobre lo cual se dice algo (su sentido), respecto de la enunciación, que, a su vez, durante el enunciar, nunca es el tema ni puede serlo. Y aquí el tema lo son justamente objetividades ideales, y enteramente distintas de las que caen bajo el concepto de lenguaje. Precisamente a las objetividades ideales temáticas en la geometría concierne ahora nuestro /369/ problema: ¿Cómo llega la idealidad geométrica (así como la de todas las ciencias) desde su origen primigenio en la interioridad personal, origen en el cual ella es una formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor, a su objetividad ideal? Vemos de antemano: mediante el lenguaje, en el que ella, por decirlo así, recibe su cuerpo lingüístico. Pero ¿cómo es que, a partir de la mera formación intrasubjetiva, la encarnación lingüística hace lo *objetivo*, lo que, digamos, como concepto o estado de cosas geométrico está ahí, de hecho, comprensible para cualquiera, y en todo futuro, ya en la expresión lingüística como discurso geométrico, como proposición geométrica, es válido en su sentido geométrico ideal?

Naturalmente, no entraremos en el problema general, que aquí también se anuncia, del origen del lenguaje en su existencia ideal y su existencia en el mundo real fundada a través de la exteriorización y la documentación; sin embargo, debemos decir aquí algunas palabras sobre la relación del lenguaje, como función del ser humano en la humanidad, y del mundo como horizonte de la existencia humana.

Nos percatemos de ello o no, viviendo despiertos en el mundo somos permanentemente conscientes del mundo, conscientes de él como horizonte de nuestra vida, como horizonte de «cosas» (objetos reales), de nuestros intereses y actividades reales y posibles. Siempre destacado en el horizonte del mundo se halla el horizonte de nuestros congéneres humanos, se halle presente alguno de ellos o no. Antes siquiera de prestarle atención, somos conscientes del horizonte abierto de nuestra cohumanidad, con su núcleo limitado de la gente más próxima a nosotros o, en general, de nuestros conocidos. De ese modo, son coconscientes los seres humanos de nuestro horizonte externo, a veces como «otros»; a veces conscientes «para mí» como «mis» otros, como aquellos con los cuales puedo entablar una conexión empática actual y potencial, inmediata y mediata –un comprenderse recíproco con los otros, y, sobre la base de esta conexión, entrar en trato con ellos, entrar con ellos en cualesquiera modos particulares de comunidad, y luego saber, habitualmente, de este estar mancomunados. Del mismo modo que yo, todo ser humano tiene –y así es entendido por mí y por todos– su cohumanidad y, contándose siempre a sí mismo, la humanidad en general, en la que se sabe viviendo.

El lenguaje común pertenece precisamente a este horizonte de humanidad. La humanidad es de antemano consciente como comunidad lingüística inmediata y mediata. Es patente que sólo mediante el lenguaje y sus documentaciones de largo alcance, a modo de comunicaciones posibles, puede el horizonte de la humanidad ser un horizonte abierto e infinito, como siempre lo es para los seres humanos. La humanidad madura normal (con exclusión de los anómalos y del mundo de los niños) es privilegiada conscientemente como horizonte de la humanidad y como comunidad lingüística. En este sentido, la humanidad es para cada ser humano, para el cual es ella su horizonte de-nosotros, una comunidad del poder-expresarse en una reciprocidad que por lo normal es plenamente comprensible, y donde cada cual puede también hablar sobre todo lo que se da en el mundo circundante de su humanidad como existiendo objetivamente. Todo tiene su nombre o es /370/ denominable en un sentido muy amplio, vale decir, es expresable lingüísticamente. El mundo objetivo es de antemano mundo para todos, el mundo que «cada uno» tiene como horizonte de mundo. Su ser objetivo presupone a los seres humanos como seres humanos de su lenguaje general. Por su parte, el lenguaje es función y capacidad ejercida, correlativamente referida al mundo, al universo de objetos como lingüísticamente expresable según su ser y ser-así. Así, los seres humanos en cuanto seres humanos, la cohumanidad, el mundo –el mundo del cual los seres humanos, del cual nosotros hablamos en cada caso y podemos hablar– y, de otro lado, el lenguaje, están

inseparablemente entrelazados. Y tenemos desde siempre la certeza de su inseparable unidad de referencia, aunque habitualmente sólo de modo implícito, a modo de horizonte.

Presuponiendo esto, también el geómetra protoinstituyente puede obviamente expresar su formación interior. Pero la pregunta se repite: ¿cómo es que, al hacer eso, ella se vuelve objetiva en su «idealidad»? Claro está, lo psíquico, comprensible al revivirlo y comunicable como lo psíquico de este ser humano, es *eo ipso* objetivo; justo como él mismo, en cuanto ser humano concreto, es experimentable por cualquiera y es denominable como una cosa real en el mundo de cosas en general. Sobre ello uno puede entenderse, hacer enunciaciones comunes verificables sobre la base de experiencias comunes, etc. Pero ¿cómo es que la formación constituida intrapsíquicamente se convierte en un ser intersubjetivo propio como una objetividad ideal, que precisamente en cuanto «geométrica» es todo menos algo psíquico real, aun cuando haya surgido psíquicamente? Reflexionemos. La misma existencia original, en la actualidad de la primera producción, esto es, en la «evidencia» primigenia, no da por resultado en absoluto ninguna adquisición permanente que pudiese tener existencia objetiva. La evidencia viva pasa, aunque de tal modo que la actividad desemboca de inmediato en la pasividad del flujo desvaneciente de la conciencia del haber-recién-sido. Finalmente, esta «retención» desaparece, pero el transcurrir y el ser pasado «desaparecidos» no se han convertido en nada para el sujeto en cuestión: pueden ser nuevamente despertados. A la pasividad de lo que se despierta inicialmente de modo oscuro y de lo que emerge eventualmente con claridad cada vez mayor, pertenece la actividad posible de una rememoración, en la que el vivenciar pasado es vivido en forma cuasi-nueva y activa. Cuando ahora la producción primigeniamente evidente como cumplimiento puro de su intención es lo renovado (rememorado), con la rememoración activa de lo pasado interviene necesariamente una actividad de producción efectiva acompañante, y en ella surge en «coincidencia» primigenia la evidencia de la identidad: lo realizado ahora de modo originario es lo mismo que lo que antes había sido con evidencia. También está coinstituida la capacidad de reiteración *ad libitum* bajo evidencia de la identidad (coincidencia de la identidad) de la formación en la cadena de reiteraciones. Ciertamente, tampoco con ello hemos rebasado al sujeto y sus capacidades subjetivas evidentes, por lo que aún no hemos ofrecido «objetividad» alguna. Ella surge, empero –en una primera etapa–, de modo /371/ comprensible, tan pronto como tomamos en consideración la función de la empatía y la cohumanidad como comunidad empática y lingüística. En la conexión del comprender lingüístico recíproco, la producción originaria y el pro-

ducto de un sujeto podrán llegar a ser recomprendidos *activamente* por los otros. Como en la rememoración, en ese pleno comprender al revivir lo producido por los otros necesariamente tiene lugar una coejecución presente y propia de la actividad presentificada, pero simultáneamente también la conciencia evidente de la identidad de la formación espiritual en las producciones del receptor de la comunicación y del comunicador, y esto de modo recíproco. Las producciones pueden reproducirse en condiciones de igualdad de unas personas a otras convivientes con ellas, y en el encadenamiento de la comprensión de esas reiteraciones comparece lo evidente como lo mismo en la conciencia del otro. En la unidad de la comunidad de comunicación entre varias personas, la formación reiteradamente producida se vuelve consciente no como igual, sino como la única común a todos.

Ahora debe todavía tomarse en cuenta que la objetividad de la formación ideal aún no está completamente constituida mediante tales transmisiones actuales de lo producido originariamente en uno, al otro que lo reproduce de modo originario. Falta la *existencia permanente* de los «objetos ideales», incluso durante los períodos en los que el inventor y sus compañeros no se hallan despiertos respecto de aquella conexión, o simplemente ya no se hallan con vida. Falta su ser-continuamente, aun cuando nadie los haya realizado en la evidencia.

La función importante de la expresión lingüística escrita, documental, es que posibilite comunicaciones sin alocución personal inmediata o mediata; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunización de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel. Los signos escritos, considerados en su pura corporeidad, son experimentables en cuanto simplemente sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables en comunidad. Sin embargo, como signos lingüísticos, ellos despiertan, al igual que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares. El despertar es una pasividad; el significado despertado está, pues, pasivamente dado, del mismo modo que cualquier otra actividad sumida en la oscuridad, despertada asociativamente, aflora inicialmente de modo *pasivo* como un recuerdo más o menos claro. Como en éste, también en la pasividad aquí en cuestión lo pasivamente despertado ha de volver a transformarse retrospectivamente[3], por así decir, en la actividad correspondiente: es la capacidad de la reactivación primigeniamente propia de cada ser humano como ser parlante. Así luego, al ponerla por escrito, se lleva a cabo una transformación del modo de ser primigenio de la formación de sentido; en

3. Es una transformación que en sí misma es consciente como figura residual.

la esfera geométrica de la evidencia, de la formación geométrica que viene a expresión. Se sedimenta, por /372/ decirlo así. Pero el lector puede permitirle volver a ser evidente, puede reactivar la evidencia[4].

Se distingue, pues, la comprensión pasiva de la expresión y el evidenciarla que reactiva el sentido. Pero también existen posibilidades de un modo de actividad, de un pensar en pasividades acogidas de modo meramente receptivo, que trata sólo con significados pasivamente comprendidos y asumidos, sin evidencia alguna de la actividad primigenia. La pasividad como tal es el reino de los enlaces y las fusiones asociativos, en los cuales todo sentido naciente es una formación pasiva conjunta con otras. Con ella emerge con frecuencia un sentido en apariencia unitariamente posible —esto es, que puede evidenciarse a través de una reactivación disponible–, mientras que el intento de reactivarlo de modo efectivo sólo logra reactivar los miembros individuales del enlace, y la intención a la unificación en un todo, en lugar de cumplirse, queda aniquilada, esto es, la validez de ser queda destruida en la conciencia originaria de nulidad.

Es fácil percibir que ya en la vida humana y, en primer lugar, en cada vida desde la infancia hasta la madurez, la vida primigeniamente intuitiva, que en actividades basadas en la experiencia sensible crea sus formaciones primigeniamente evidentes, cae muy rápida y crecientemente bajo la *seducción del lenguaje*. Decae en trechos grandes, y cada vez mayores, en un hablar y un leer dominados puramente por asociaciones, motivo por el cual, con mucha frecuencia, las valideces que gana de ese modo se ven desengañadas por la experiencia subsiguiente.

Ahora bien, se dirá que en la esfera que aquí nos interesa, que es la de la ciencia, la del pensamiento dirigido a obtener verdades y a evitar falsedades, va de suyo el que desde un comienzo preocupe mucho colocar un candado al libre juego de las conformaciones asociativas. Ellas constituyen un constante peligro debido a la inevitable sedimentación de los productos espirituales bajo la forma de adquisiciones lingüísticas persistentes, que en un inicio pueden ser otra vez asumidas sólo de modo pasivo, y recogidas por cualesquiera otros. Uno afronta este peligro no sólo convenciéndose posteriormente de su efectiva reiterabilidad, sino asegurándose de antemano, tras la protoinstitución evidente, de la capacidad de su reactivación y de su conservación duradera. Esto sucede cuando uno pone cuidado en la univocidad de la expresión lingüística y en el aseguramiento de los resultados que han de ser unívocamente expresados, mediante la acuñación más

4. Pero esto no es en modo alguno necesario, tampoco es lo normal fácticamente. También sin esto él puede comprender, puede retomar «sin más» lo comprendido, coaceptando su validez sin actividad propiamente dicha. Él se comporta entonces de modo puramente pasivo-receptivo.

cuidadosa de las respectivas palabras, proposiciones y complejos proposicionales. Así ha de obrar el científico individual, y no sólo el inventor de lo nuevo, sino todo científico en cuanto miembro de la comunidad científica luego de adoptar de los demás lo que puede ser adoptado. Eso pertenece pues a lo particular de la tradición /373/ científica dentro de la correspondiente comunidad de científicos como una comunidad de conocimiento que vive en la unidad de una responsabilidad común. A su vez, a la esencia de la ciencia pertenece, por el lado de sus funcionarios, la pretensión duradera o la certeza personal de que todo lo que es llevado por ellos a enunciación científica, está dicho «de una vez por todas», de que «está firmemente establecido», siempre idénticamente reiterable, sujeto a valoración en la evidencia y utilizable para otros fines teóricos o prácticos –como sin duda reactivable en la identidad de su sentido propio[5]–.

Entre tanto, hay aún aquí dos cosas importantes. Primero: todavía no hemos considerado que el pensar científico gana nuevos resultados sobre la base de los ya ganados, los que a su vez fundan nuevos resultados y así sucesivamente –en la unidad de una propagación transmisora de sentido.

¿Qué hay de la pretensión y la capacidad de reactivación en el crecimiento finalmente descomunal de una ciencia como la geometría? Si cada investigador trabaja en su puesto de la construcción, ¿qué hay de las pausas de trabajo y de descanso que aquí no pueden pasar desapercibidas? Cuando se dispone a continuar su trabajo actual, ¿acaso debe el investigador recorrer primero toda la sucesión descomunal de las fundaciones hasta sus premisas originarias, y reactivar efectivamente el todo? Si esto fuera así, entonces evidentemente una ciencia como nuestra geometría moderna no sería posible en absoluto. Y, sin embargo, reside en la esencia de los resultados de cada nivel que su sentido de ser ideal no sea sólo un sentido de ser fácticamente posterior, sino que, por cuanto todo sentido se funda en un sentido, el sentido anterior traspase algo de su validez al posterior, y hasta un cierto punto pase a formar parte de él. Así, ninguna pieza en medio de esta construcción espiritual es independiente: ninguna es, pues, inmediatamente reactivable.

Esto vale especialmente en las ciencias que, como la geometría, tienen su esfera temática en productos ideales, en idealidades, a partir de las cuales se producen siempre nuevas idealidades de nivel superior. Muy

5. Inicialmente se trata naturalmente de una dirección fija de la voluntad que el científico instituye en sí mismo hacia la capacidad segura de reactivación. Si la meta de la reactivabilidad es plenificable sólo de modo relativo, entonces la pretensión que proviene de la conciencia de poder adquirir algo, tiene también su relatividad, que se hace también notoria y continua. Finalmente, el conocimiento de la verdad objetiva, absolutamente fija, es una idea infinita.

distinto es lo que ocurre en las llamadas ciencias descriptivas, donde el interés teórico se mantiene al clasificar y describir dentro de la intuitividad sensible, que representa aquí la evidencia. Aquí, toda nueva proposición puede, al menos en general, saldarse por sí misma en la evidencia.

Frente a ello, ¿cómo es posible una ciencia como la geometría? ¿Cómo es que, en cuanto construcción sistemática de niveles de idealidades en infinito crecimiento, puede conservar su carga primigenia de sentido en una reactivabilidad viva, si se supone que su pensar cognoscitivo debe producir algo nuevo /374/ sin poder reactivar todos los niveles precedentes de conocimiento hasta los más bajos? Aun cuando pudo haber tenido éxito en un estadio más primitivo de la geometría, finalmente su fuerza habría llegado al extremo del agotamiento completo en los afanes por procurar evidencia y habría fracasado de cara a una productividad superior.

Aquí debemos considerar la peculiar actividad «lógica» específicamente atada al lenguaje, así como las formaciones cognoscitivas ideales que emergen específicamente en ella. A cualquier formación proposicional que emerge en una comprensión meramente pasiva le pertenece esencialmente una actividad característica designada de manera óptima por la palabra «distinción». Una proposición que emerge pasivamente (acaso en la memoria) o una proposición entendida pasivamente al escuchar es, en un inicio, meramente recibida con una participación pasiva del yo, acogida como válida; y en esta configuración es ya mención nuestra. De ello diferenciamos la actividad peculiar e importante de la distinción de nuestra mención. Si en la forma primera era un sentido acogido indiferenciada y unitariamente, válido simplemente–hablando concretamente, una proposición enunciativa válida simplemente–, ahora esto que en sí mismo es vago e indiferenciado es activamente explicitado. Reflexionemos, por ejemplo, sobre cómo comprendemos cuando leemos superficialmente el periódico, y simplemente acogemos las «novedades»; aquí hay un asumir pasivo de lo que vale como siendo, a través del cual lo leído se convierte de entrada en nuestra mención.

Algo peculiar es, pues, como hemos dicho, la intención hacia la explicitación y la actividad que rearticula lo leído (o una oración interesante de ello) miembro de sentido a miembro de sentido, discriminando a partir de lo recibido unitariamente de modo vago y pasivo, y llevando de manera nueva la validez total a la ejecución activa sobre la base de las valideces individuales. Lo que era una configuración pasiva de sentido ha devenido ahora una configuración que se construye a través de una producción activa. Así pues, esta actividad es una (peculiar) evidencia; las formaciones que surgen en ella están bajo el modo de haber sido producidas originariamente. También respecto de esta evidencia hay una

mancomunización. El juicio explicitado, que ha pasado por el proceso de distinción, se vuelve una objetividad ideal transmisible. Exclusivamente a este objeto se refiere la lógica cuando habla de proposiciones o juicios. Y así se caracteriza universalmente el *dominio de la lógica*; éste es universalmente la esfera del ser a la que se refiere la lógica en cuanto teoría formal de la proposición en general.

Ahora bien, por medio de esta actividad son posibles también actividades ulteriores, formaciones evidentes de nuevos juicios sobre la base de los que ya son válidos para nosotros. Ésta es la índole peculiar del pensamiento lógico y de sus evidencias puramente lógicas. Todo esto permanece también en la transformación de los juicios en asunciones, en las que nosotros, en vez de enunciar o juzgar nosotros mismos, nos pensamos como si enunciáramos o juzgáramos.

Detengámonos aquí en las proposiciones lingüísticas que llegan hasta nosotros pasivamente y son solamente recibidas. En ello debe advertirse también que las proposiciones se dan ellas mismas en la conciencia como transformaciones reproductivas de un sentido primigenio, producido a partir de /375/ una actividad efectiva primigenia; es decir, las proposiciones en sí mismas remiten a una génesis de este tipo. En la esfera de la evidencia lógica la deducción o la inferencia, en las formas de la consecuencia, juega un papel constante, esencial. Por otro lado, también deben considerarse las actividades constructivas que operan con las idealidades geométricas «llevadas a distinción» pero no a la evidencia primigenia. (La evidencia primigenia no debe ser confundida con la evidencia de los «axiomas», pues los axiomas son por principio ya resultados de una formación de sentido más primigenia, a la que siempre tienen tras de sí).

¿Qué ocurre entonces con la posibilidad de la reactivación completa y auténtica en la plena primigenidad, mediante el retorno a las protoevidencias en las grandes construcciones cognoscitivas de la geometría y de las llamadas ciencias «deductivas» –llamadas así, aun cuando ellas de ningún modo meramente deducen–? Aquí vale con evidencia incondicionalmente universal la siguiente ley fundamental: si las premisas pueden ser reactivadas de manera efectiva hasta la evidencia más primigenia, también pueden serlo sus consecuencias evidentes. Según eso, parece que a partir de las protoevidencias la autenticidad primigenia debe propagarse por medio de la cadena de inferencias lógicas, por larga que ésta sea. Entre tanto, si consideramos la finitud manifiesta de la capacidad, tanto individual como colectiva, de transformar efectivamente las cadenas lógicas de siglos en la unidad de una ejecución en cadenas primigeniamente auténticas de evidencias, advertimos que dicha ley encierra en sí una idealización: a saber, la eliminación de los limites de nuestra capacidad,

y en cierto modo su infinitización. Nos ocuparemos luego de la singular evidencia de tales idealizaciones.

Éstas son, pues, las intelecciones esenciales que esclarecen toda la evolución metódica de las ciencias «deductivas» y, con ello, el modo de ser que les es esencial.

Estas ciencias no son una herencia ya lista en forma de proposiciones documentadas, sino en una conformación viva de sentido que avanza productivamente y dispone continuamente de lo documentado como un sedimento de producciones anteriores, en la medida en que trata lógicamente con ello. Pero el trato lógico produce, a partir de proposiciones con significados sedimentados, sólo de nuevo proposiciones del mismo carácter. Que todas las nuevas adquisiciones expresan una verdad geométrica efectiva es cierto de modo *a priori* bajo el presupuesto de que los fundamentos de la construcción deductiva son efectivamente producidos u objetivados con evidencia primigenia, es decir, se han convertido en adquisición al alcance de todos. Tuvo que haber sido factible una continuidad de persona a persona, de época a época. Resulta claro que el método de producir idealidades primigenias a partir de lo dado precientíficamente en el mundo cultural tuvo que ser puesto por escrito y fijado en proposiciones firmes antes de la existencia de la geometría; así mismo, es claro que la capacidad de traducir estas proposiciones desde la vaga comprensión lingüística a la claridad de la reactivación de su sentido evidente /376/ tuvo que haber sido, a su modo, transmitida por tradición y quedar siempre transmisible.

Sólo en tanto que esta condición fue satisfecha, o sólo cuando la posibilidad de su cumplimiento quedó totalmente asegurada para todo futuro, pudo la geometría preservar su auténtico significado primigenio como ciencia deductiva en el progreso de las formaciones lógicas. En otras palabras, sólo entonces pudo cada geómetra ser capaz de traer a la evidencia mediata lo que toda proposición lleva en sí, no meramente como sentido (lógico) proposicional sedimentado, sino como su sentido efectivo, como su sentido de verdad. Y esto vale para toda la geometría.

El progreso de la deducción sigue la evidencia lógico-formal; pero sin la capacidad efectivamente cultivada para reactivar las actividades primigenias encerradas en los conceptos fundamentales, por ende también sin el qué y el cómo de sus materiales precientíficos, la geometría sería una tradición vaciada de sentido, respecto de la cual nosotros, si careciésemos de dicha capacidad, jamás podríamos siquiera saber si tiene o tuvo alguna vez un sentido auténtico, un sentido que efectivamente pueda ser saldado.

Pero, lamentablemente, ésa es nuestra situación y la de toda la época moderna.

La «presuposición» arriba indicada nunca ha sido cumplida de hecho. Cómo se lleva efectivamente a cabo la tradición viva de la formación de sentido de los conceptos elementales, lo vemos en la enseñanza geométrica elemental y en sus manuales; lo que allí efectivamente aprendemos es a lidiar con los conceptos y proposiciones *ya listos* con una metodología rigurosa. La ilustración sensible de los conceptos mediante figuras dibujadas suplanta a la producción efectiva de las protoidealidades. Y el éxito hace lo demás –no el éxito de una intelección efectiva por encima de la evidencia propia de los métodos lógicos, sino los éxitos prácticos de la geometría aplicada, su descomunal, aunque no comprendida, utilidad práctica. A esto se suma algo que será visible más adelante en el tratamiento de la matemática histórica, a saber, los peligros de una vida científica que está totalmente entregada a las actividades lógicas. Dichos peligros se encuentran en ciertas transformaciones progresivas de sentido[6], a las que conduce este tipo de cientificidad.

Por medio de la mostración de los presupuestos esenciales en los que se basa la posibilidad histórica de una tradición auténticamente primigenia de ciencias como la geometría, se hace comprensible cómo pueden ellas continuar desarrollándose vivamente a través de los siglos y, aun así, ser inauténticas. Justamente, la herencia de las proposiciones y del método para construir lógicamente proposiciones e idealidades siempre nuevas puede continuar sin interrupción a través de los tiempos, mientras que la capacidad de reactivación de los protocomienzos, es decir, de las fuentes de sentido de todo lo que viene después no se ha heredado. Lo que falta es precisamente lo que había dado o debía dar a todas las proposiciones y /377/ teorías un sentido primigenio y fontanal que debe evidenciarse siempre de nuevo.

Las proposiciones y formaciones proposicionales gramaticalmente unitarias, no importa cómo hayan surgido o adquirido validez, así haya sido por mera asociación, tienen bajo toda circunstancia su propio sentido lógico, es decir, su sentido que puede evidenciarse mediante el proceso de distinción; éste es susceptible entonces de ser identificado siempre de nuevo como la misma proposición, que es ora lógicamente concordante, ora discordante. De ser este último el caso, no es ejecutable en la unidad de un juicio actual. En las proposiciones que pertenecen a un mismo ámbito y en los sistemas deductivos que pueden obtenerse a partir de ellas, tenemos un reino de identidades ideales para las cuales hay posibilidades fácilmente comprensibles de una transmisión duradera. Pero ahora tanto

6. Ellas sí redundan en provecho del método lógico, pero lo alejan a uno cada vez más de los orígenes y lo vuelven insensible ante el problema del origen y, en consecuencia, ante el auténtico sentido de ser y de verdad de todas las ciencias.

las proposiciones como las restantes formaciones culturales comparecen como tales, como tradición; pretenden, por decirlo así, ser sedimentaciones de un sentido de verdad susceptible de evidenciarse primigeniamente, aunque no es en absoluto necesario que ellas, como en el caso de falsedades surgidas asociativamente, deban tener un sentido semejante. Así, la ciencia deductiva predada en su conjunto, el sistema total de proposiciones en la unidad de sus valideces, es primeramente una mera pretensión que puede legitimarse sólo mediante la efectiva capacidad de reactivación como expresión del pretendido sentido de verdad.

A partir de esta situación debe entenderse el fundamento más profundo de la exigencia, difundida a lo largo de la época moderna y finalmente aceptada universalmente, de la llamada «fundamentación epistemológica» de las ciencias. Y sin embargo nunca se ha llegado a un esclarecimiento respecto de qué es lo que efectivamente les falta a las ciencias tan admiradas[7].

En lo que concierne con más detalle al desarraigo de una tradición auténticamente primigenia, es decir, de una que involucra evidencia originaria en su primer comienzo efectivo, se puede aducir para ello motivos posibles y perfectamente comprensibles. En la primera colaboración oral de los geómetras principiantes, faltó comprensiblemente la necesidad de una fijación exacta de las descripciones del protomaterial precientífico y de los modos en que, en relación con este material, surgieron las idealidades geométricas y luego las primeras proposiciones «axiomáticas» a propósito de ellas. Además, las formaciones lógicas más elevadas todavía no ascendían tanto como para que no se pudiese retomar una y otra vez al sentido primigenio. Por otro lado, la posibilidad de aplicación práctica de las leyes deducidas, posibilidad que a propósito de los resultados primigenios era realmente obvia, rápidamente, como es natural, condujo en la praxis a un método, que se hizo costumbre, de producir con la matemática, en determinados casos, cosas útiles. Naturalmente, este método podía legarse aun sin la habilidad de la evidencia primigenia. Y, así, la matemática, vaciada de sentido, pudo en general propagarse en forma de /378/ una construcción lógica permanentemente proseguida, así como también, por otro lado, en forma de la metodología de la utilización técnica. La utilidad práctica de extraordinario alcance se convirtió de por sí en un motivo principal para el fomento y la estimación de estas ciencias. Así se comprende también que el primigenio sentido de verdad perdido se hiciera sentir tan poco, en efecto, que tuviera nuevamente que despertarse primero la nece-

7. ¿Qué otra cosa hace Hume sino indagar retrospectivamente por las protoimpresiones de las ideas desarrolladas y, en general, de las ideas científicas?

sidad de la correspondiente indagación retrospectiva; y, más aún, que su sentido verdadero tuviese que ser primeramente descubierto.

Nuestros resultados de principio son de una universalidad que se extiende sobre todas las llamadas ciencias deductivas e incluso anticipa problemas e investigaciones similares para todas las ciencias. Todas tienen en efecto la movilidad de tradiciones sedimentadas, sobre las que trabaja una y otra vez una actividad transmisora, produciendo nuevas formaciones de sentido. Con este modo de ser se extienden durando a través del tiempo, dado que toda nueva adquisición se sedimenta de nuevo y se convierte de nuevo en material de trabajo. Por todas partes, los problemas, las investigaciones esclarecedoras y las intelecciones de principio, son *históricos*. Estamos dentro del horizonte de la humanidad, de la única humanidad, en la que nosotros mismos vivimos ahora. Este horizonte nos es constante y vivamente consciente, y justo como un horizonte temporal que está implícito en nuestro respectivo horizonte de presente. A la única humanidad le corresponde esencialmente el único mundo de la cultura como mundo circundante de la vida, con su modo de ser que en cada época histórica y en cada humanidad es el suyo respectivo y es precisamente tradición. Estamos, pues, dentro del horizonte histórico, en el que todo es histórico, aun cuando sea muy poco determinado lo que nosotros sepamos de ello. Pero este horizonte tiene su estructura esencial que puede descubrirse por medio de una interrogación metódica. Mediante esta interrogación están bosquejadas en general las posibles cuestiones particulares; así, para las ciencias, las indagaciones retrospectivas por el origen que les son propias por su modo de ser histórico. Aquí somos llevados de regreso, por así decirlo, a los protomateriales de la primera conformación de sentido, a las protopremisas que yacen en el mundo precientífico de la cultura. Por cierto, este mismo mundo precientífico de la cultura tiene a su vez sus cuestiones de origen, que inicialmente quedan sin plantear.

Naturalmente, los problemas de este tipo particular despiertan de inmediato el problema total de la historicidad universal del modo de ser correlativo de la humanidad y del mundo de la cultura, y de la estructura apriórica que yace en esta historicidad. Con todo, cuestiones como la del esclarecimiento del origen de la geometría tienen un carácter cerrado, que no requiere indagar más allá de aquellos materiales precientíficos.

Añadimos explicaciones complementarias respecto de dos objeciones relacionadas con nuestra propia situación histórico-filosófica.

En primer lugar: ¿Qué clase de singular obstinación es esta, que busca remontar la pregunta por el origen de la geometría hasta un inimaginable Tales de la geometría, que ni siquiera es legendariamente conocido? La

geometría está ahí delante en sus proposiciones, en sus teorías. Naturalmente, debemos y podemos hacernos responsables con evidencia de esta construcción lógica hasta lo último. Ciertamente, aquí llegamos a primeros axiomas, y a partir de /379/ ellos a la evidencia primigenia que los conceptos fundamentales posibilitan. ¿Qué es esto sino «teoría del conocimiento», que aquí es en especial teoría del conocimiento geométrico? A nadie se le ocurrirá conducir retrospectivamente el problema gnoseológico a aquel imaginario Tales. Esto es totalmente superfluo. En los propios conceptos y proposiciones de que se dispone en el presente está contenido su sentido, primero como mención no evidente, pero que luego es proposición verdadera, con una verdad mentada pero todavía oculta que podemos obviamente traer a la luz en ellos mismos mediante la evidenciación.

He aquí nuestra respuesta: ciertamente a nadie se le ha ocurrido la referencia histórica retrospectiva; y ciertamente la teoría del conocimiento nunca ha sido vista como una tarea propiamente histórica. Pero esto es justamente lo que reprochamos al pasado. El dogma imperante de la separación de principio entre aclaración epistemológica y explicación histórica –incluso científico-espiritual-psicológica–, entre el origen epistemológico y el genético es totalmente falso, en la medida en que los conceptos de «historia», «explicación histórica» y «génesis» no se delimitan inadmisiblemente del modo usual. O, mejor dicho, es totalmente falsa la delimitación por medio de la cual los problemas más profundos y auténticos de la historia quedan justamente ocultos. Si se reflexiona sobre nuestras exposiciones (naturalmente aún toscas, que más tarde y necesariamente nos conducirán hacia nuevas dimensiones de profundidad), lo que ellas toman evidente es precisamente que nuestro saber –la forma cultural viva en el presente de la geometría es una tradición, y a la vez se sigue transmitiendo– no es un saber acerca de una causalidad externa que provoque la sucesión de las configuraciones históricas –como si fuese un conocimiento basado en la inducción, presuponer la cual sería aquí directamente un absurdo–, sino que comprender la geometría o cualquier hecho cultural predado quiere decir tener conciencia de su historicidad, aunque sea «implícitamente». Pero ésta no es una palabra vacía, pues a propósito de todo hecho dado bajo el título de «cultura» –trátese de la más elemental necesidad cultural o bien de la cultura más elevada (ciencia, Estado, Iglesia, organización económica, etc.)– vale, muy en general, que ya en toda comprensión simple se tiene «co-conciencia» de él como hecho de la experiencia, que él es una formación a partir de una actividad formadora humana. No importa cuán oculto o cuán meramente co-mentado de modo «implícito» se halle este sentido, le pertenece la posibilidad evidente de la explicitación, del «proceso de distinción» y la clarificación. Toda explicitación y todo trán-

sito de la distinción a la evidenciación (incluso quizá en el caso en que este tránsito se atasque muy pronto) no es otra cosa que un develamiento histórico. En sí mismo es, esencialmente, algo histórico y como tal lleva en sí, por necesidad esencial, el horizonte de su historia. Con ello está dicho indudablemente: que el presente cultural en su conjunto, entendido como totalidad, «implica» todo el pasado de la cultura en una universalidad indeterminada, pero a la vez estructuralmente determinada. Dicho con más exactitud, implica una continuidad de pasados que se implican /380/ unos a otros, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente cultural pasado. Y esa continuidad en su conjunto es una *unidad* de tradicionalización hasta el presente, que es el nuestro, y que lo es en cuanto tradicionalizándose él mismo como vitalidad fluyente y estante. Ésta es, como ya se ha dicho, una universalidad indeterminada, pero de una estructura que por principio y partiendo de estas indicaciones puede todavía ser expuesta mucho más ampliamente, en la cual también se fundan, están «implícitas», las posibilidades de toda búsqueda y determinación de hechos fáctico-concretos.

Así pues, la evidenciación de la geometría es, téngase esto en claro o no, develamiento de su tradición histórica. Sólo que este conocimiento requiere, si no ha de quedar en discurso vacío o en universalidad indiferenciada, de una producción metódica ejecutada a partir del presente y como investigación en el presente, de evidencias diferenciadas del tipo expuesto arriba (en algunos fragmentos de lo que, por así decir, superficialmente les pertenece). Realizadas sistemáticamente, estas evidencias dan como resultado nada más y nada menos que el apriori universal de la historia en su riquísima composición.

Ahora podemos también decir: la historia no es desde un inicio ninguna otra cosa que el movimiento vivo del entrelazamiento y la implicación mutuos de la conformación de sentido y la sedimentación de sentido primigenias.

Lo que siempre es mostrado como hecho histórico, en el presente por la experiencia o como hecho del pasado por el historiador, tiene necesariamente su *estructura interna de sentido*; pero lo que en ello se pone de manifiesto en los nexos de motivación de la comprensión cotidiana, huelga decir que tiene profundas implicaciones cada vez más extendidas, que deben ser interrogadas y develadas. Toda Historia de hechos permanece en la incomprensibilidad porque, al extraer siempre sus conclusiones de los hechos de modo ingenuo e irreflexivo, nunca tematiza el suelo universal de sentido en el que se basan todas aquellas conclusiones; nunca ha investigado el poderoso apriori estructural que le pertenece. Sólo el develamiento de la estructura esencialmente universal que yace en nuestro presente y, por lo tanto, en todo presente histórico pasado o futuro

como tal[8], y, en totalidad, solo en el develamiento del tiempo histórico concreto en el que vivimos, en el que vive toda nuestra humanidad, en relación con su estructura total de esencia universal. Solamente esta develación puede posibilitar la Historia efectivamente comprensiva, intelectiva y científica en un sentido propio. Este es el apriori histórico concreto, que abarca todo lo que existe en el devenir y haber-devenido histórico o en su ser esencial como tradición y objeto de transmisión. Lo dicho se refiere a la forma total «presente histórico en general», tiempo histórico en general. Pero las configuraciones particulares de la cultura que hallan su lugar dentro de su ser histórico unitario [381] como tradición y como transmitirse vivo, tienen dentro de esa totalidad sólo un ser relativamente independiente en tradicionalidad, sólo como ser de componentes dependientes. Ahora, correlativamente, debería tenerse en cuenta además a los sujetos de la historicidad, a las personas que conforman la cultura en sus rendimientos, que operan en la totalidad: la humanidad personal actuante[9].

Respecto de la geometría se reconoce ahora, después de que hemos señalado la hermeticidad que ha hecho inaccesibles los conceptos fundamentales y después de que los hemos hecho comprensibles como tales en sus primeros rasgos fundamentales, que sólo el planteamiento deliberado de unas tareas a propósito del origen histórico de la geometría (dentro del problema total del apriori de la historicidad en general) puede proporcionarnos el método de una geometría auténticamente originaria y que a la vez se comprenda histórica y universalmente. Lo mismo vale para todas las ciencias y para la filosofía. Así pues, por principio, una Historia de la filosofía, una Historia de las ciencias particulares, al estilo de la Historia de hechos usual, no puede hacer realmente comprensible nada de su tema. Pues una auténtica Historia de la filosofía, una auténtica Historia de las ciencias particulares no es otra cosa que la reconducción retrospectiva de las conformaciones históricas de sentido dadas en el presente, o de sus evidencias –a lo largo de la cadena documentada de remisiones históricas– hasta la dimensión cerrada de las protoevidencias que subyacen a ellas[10].

8. La estructura superficial de los seres humanos exteriormente ya dados en la estructura esencial de la humanidad histórico-social, pero también las <estructuras> más profundas que develan las historicidades íntimas de las personas que toman parte en ella.

9. El mundo histórico está dado de antemano, en un inicio, desde luego, como mundo histórico-social. Pero es histórico sólo mediante la historicidad interna de cada individuo, y como individuo en su historicidad interna con las otras personas mancomunadas. Piénsese en lo que hemos dicho, en un par de afirmaciones insuficientes iniciales, sobre los recuerdos, y sobre la constante historicidad que hay en ellos.

10. Pero lo que es protoevidencia para las ciencias lo determina una persona ilustrada o un círculo de ilustrados que plantean los nuevos interrogantes, nuevos interrogantes históricos, y tanto los de una historicidad externa en el mundo socio-histórico como los de la interna, de la dimensión de profundidad.

Incluso el verdadero problema aquí puede hacerse comprensible sólo recurriendo al apriori histórico como la fuente universal de todos los problemas de comprensión concebibles. El problema de la genuina explicación histórica en las ciencias coincide con la fundamentación o clarificación «epistemológica».

Cabe esperar todavía una segunda y muy grave objeción. De parte del historicismo, que prevalece extensamente en diversas formas, puedo esperar poca receptividad para una investigación profunda que trascienda la usual Historia de hechos, como lo hace la esbozada en este escrito; sobre todo en vista de que la investigación profunda, como ya la expresión «*a priori*» da a entender, pretende una evidencia simplemente incondicionada, que se extienda por sobre todas las facticidades históricas, que sea efectivamente apodíctica. Se objetará: ¡Qué ingenuidad, querer mostrar y pretender haber mostrado un apriori histórico, una validez supratemporal absoluta, luego /382/ de haber nosotros obtenido testimonios tan abundantes en favor de la relatividad de todo lo histórico, de todas las apercepciones del mundo históricamente desarrolladas, hasta de las de procedencia «primitiva»! Todo pueblo grande o pequeño tiene su mundo en el que para él todo encaja bien, sea de modo mítico-mágico o europeo-racional, y en el que todo se deja explicar perfectamente. Cada pueblo tiene su «lógica» y, conforme a ello, cuando ésta se explicita en proposiciones, «su» apriori.

No obstante, reflexionemos por una vez sobre la metodología de la comprobación de los hechos históricos en general, por ende también de los que fundan la objeción; y hagámoslo respecto de aquello que tal metodología presupone. En el planteamiento de las tareas de una ciencia del espíritu «tal como realmente ha sido»*, ¿no se contiene ya una presuposición obvia, un suelo de validez nunca advertido, nunca tematizado, de una evidencia pura y simplemente inatacable, sin la cual una Historia sería una empresa carente de sentido? Todos los planteamientos de cuestiones y los hallazgos de la Historia en el sentido corriente presuponen ya la historia como horizonte universal de cuestiones, no expresamente, pero sí como un horizonte de certeza implícita, que con toda su indeterminación vaga de trasfondo es el supuesto de toda determinabilidad o de todo propósito de querer buscar y comprobar hechos determinados.

Lo históricamente primero en sí es nuestro presente. Ya siempre sabemos de nuestro mundo presente y de que vivimos en él, siempre rodeados de un horizonte abierto sin fin de realidades que nos son desconocidas.

* La traducción es literal. El sentido se refiere sin duda a una ciencia del espíritu que verse sobre el pasado «tal como realmente ha sido», según el conocido apotegma de Ranke (N. de los EE.).

Este saber, como certeza de horizonte, no es un saber aprendido, que alguna vez haya sido un saber actual y que sólo se haya vuelto a sumergir en el trasfondo; la certeza de horizonte tuvo ya que estar allí para poder ser expuesta temáticamente; ella está ya presupuesta para querer saber lo que aún no sabemos. Todo no-saber concierne al mundo desconocido que, sin embargo, sí existe de antemano para nosotros como mundo, como horizonte de todas las cuestiones del presente, y así también de todas las cuestiones específicamente históricas. Son las cuestiones que conciernen a los hombres en tanto que actúan y crean en el mundo en coexistencia mancomunada, y en tanto que transforman siempre de nuevo la permanente faz cultural del mundo. ¿Acaso no sabemos además ya hemos tenido ocasión de hablar de ello que este presente histórico tiene a su espalda sus pasados históricos, que él ha procedido de ellos, que el pasado histórico es una continuidad de pasados que proceden los unos de los otros, y que cada uno de ellos, como presente transcurrido, es tradición y produce tradición a partir de sí? ¿No sabemos que el presente y todo el tiempo histórico en <él> implícito es el presente de una colectividad humana históricamente unitaria y unificada, unitaria a través de su vínculo generativo y de su constante mancomunización en el cultivo a partir de lo siempre ya cultivado, ya sea en el trabajo cooperativo o en la interacción recíproca, etc.? ¿Acaso con todo esto no se anuncia un «saber»-de-horizonte universal, un saber implícito, susceptible de explicitarse sistemáticamente en su estructura esencial? ¿Acaso el gran problema que surge aquí no es el horizonte hacia el que convergen todas las interrogantes y /383/ que está por ende presupuesto en todas ellas? Así pues, no necesitamos primero someter a algún tipo de discusión crítica los hechos que el historicismo valida; basta con que ya la mera afirmación de su carácter fáctico presuponga el apriori histórico, si esta afirmación ha de tener sentido.

Sin embargo, una duda surge a pesar de todo. La exposición del horizonte a la que apelamos no debe caer en una charla vaga y superficial; ella misma debe arribar a una especie de cientificidad. Las proposiciones en las que se expresa deben ser firmes y capaces de ser evidenciadas una y otra vez. ¿Con qué método ganamos un apriori del mundo histórico que sea universal, y con ello firme, siempre originariamente auténtico? Meditando en cualquier momento sobre nosotros mismos, nos encontramos con la capacidad evidente de poder reflexionar, de poder dirigir la mirada al horizonte y penetrar en él exponiéndolo. Pero tenemos la plena libertad, y nos sabemos también con esta capacidad, de poder transformar en el pensamiento, en la fantasía, nuestra existencia histórica humana y lo que se expone en ella como su mundo de la vida. Y precisamente en este libre variar y recorrer estas posibilidades concebibles de mundo de la vida,

emerge con evidencia apodíctica un acervo esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes, tal como podemos convencernos efectivamente con una certeza apodíctica. Con ello, nos hemos dispensado de todo nexo con el mundo histórico fácticamente válido, y hemos considerado a este mundo mismo como una de las posibilidades pensables. Esta libertad y la dirección de la mirada hacia lo apodícticamente invariante, lo hace patente una y otra vez con la evidencia de poder reiterar a voluntad la conformación invariante– como lo idéntico, como la esencia implícita constante en el flujo del horizonte vivo, que en cualquier momento puede evidenciarse de modo originario y fijarse en un lenguaje unívoco.

Con este método podemos también, yendo más allá de las generalidades formales que antes hemos mostrado, tematizar lo apodíctico del mundo precientífico que el protofundador de la geometría tuvo a su disposición, y que tuvo que servirle como material de las idealizaciones.

La geometría y las ciencias más estrechamente hermanadas con ella tienen que ver con la espacio-temporalidad y con lo que en ella es posible: formas, figuras, también formas del movimiento, variaciones de la deformación y similares, en particular como magnitudes mensurables. Ahora está claro que, aunque nosotros sepamos tan poco acerca del mundo circundante histórico de los primeros geómetras, sí es cierto, como componente esencial invariante, que era un mundo de «cosas» (entre ellas los mismos seres humanos como sujetos de este mundo); que todas las cosas tenían que tener necesariamente una corporeidad, aun cuando no todas las cosas podían ser meros cuerpos, ya que los hombres necesariamente coexistentes no son pensables como meros cuerpos, y, al igual que los objetos culturales que les copertenecen estructuralmente, no se agotan en el ser corpóreo. /384/ Claro es también, y al menos en un núcleo esencial puede asegurarse por medio de una cuidadosa explicitación apriórica, que estos puros cuerpos tenían formas espacio-temporales y, en referencia a ellas, cualidades «materiales» (color, calor, peso, dureza, etc.). Más aún, está claro que en las necesidades de la vida práctica se destacaban ciertas particularidades en las formas, y que una praxis técnica siempre <tuvo por meta> la producción de formas en cada caso preferibles y de mejoramientos de las mismas según ciertas direcciones de gradación.

Lo primero que se destaca en las formas de las cosas son las superficies –superficies más o menos «lisas», más o menos perfectas–; los bordes, más o menos ásperos o, a su manera, «planos», en otras palabras, líneas más o menos puras, ángulos –puntos más o menos perfectos–; a su vez, entre las líneas, por ejemplo, se prefiere muy particularmente a las líneas rectas, entre las superficies a las superficies planas; por ejemplo, por motivos prácticos se prefieren las tablas limitadas por planos, rectas y

puntos, mientras que en múltiples intereses prácticos no se desean superficies total o parcialmente curvas. Así, la producción de superficies planas y su perfeccionamiento (pulido) siempre juega un papel en la praxis. De igual modo, en los casos en los que el propósito es la partición justa. Con ello, la apreciación tosca de las magnitudes se transforma en medición de magnitudes por el conteo de partes iguales. (Aquí también será reconocible una forma esencial, mediante un método de variación a partir de lo fáctico). El medir es propio de toda cultura, variando solamente en el nivel de perfección, desde los más primitivos hasta los más elevados. Podemos siempre suponer algún tipo de técnica de medición, más elemental o eventualmente más elevada, en el avance de la cultura esencialmente posible y aquí asegurado como un *factum* de los hechos históricos; también, pues, el arte del diseño de edificaciones, de la medición de campos o de la longitud de caminos, etc.; todo ello está ya siempre allí, ya abundantemente desarrollado y predado al filósofo que aún no conocía la geometría, pero que debe ser pensable como su inventor. Como filósofo que desde el mundo circundante práctico y finito (de la habitación, de la ciudad, del paisaje, etc., y en perspectiva temporal el mundo de los sucesos periódicos, de día, mes, etc.) pasa a la contemplación teórica del mundo y al conocimiento del mundo, él tiene los espacios y tiempos finitamente conocidos y desconocidos como finitudes en el horizonte de una abierta infinitud. Pero con ello no tiene todavía el espacio geométrico, el tiempo matemático, y todo lo demás que con estas finitudes como material haya de volverse un producto espiritual de nueva índole; y con sus múltiples figuras finitas en su espacio-temporalidad no tiene aún las figuras geométricas, las foronómicas; <aquéllas> son, manifiestamente, <como> formaciones devenidas a partir de la praxis y pensadas hacia la perfección, sólo las bases para un nuevo tipo de praxis, de la que nacen formaciones de un nuevo tipo, denominadas de modo similar.

Es evidente de antemano que esta novedad será un producto que surja de una actividad espiritual idealizante, de un pensar «puro» /385/ que tiene su material en las predaciones universales ya designadas de esta comunidad humana fáctica y de este mundo circundante humano, y que a partir de ellas crea «objetividades ideales».

El problema sería ahora, recurriendo a lo esencial de la historia, descubrir el sentido histórico primigenio que necesariamente pudo dar y debió dar su sentido permanente de verdad a todo el devenir de la geometría.

Ahora es de particular importancia poner de relieve y establecer la siguiente intelección: sólo en la medida en que el contenido apodícticamente universal, invariante en toda variación imaginable, de la esfera de formas espacio-temporales sea considerado en la idealización, sólo entonces pue-

de emerger una formación ideal que para todo tiempo futuro y para todas las generaciones venideras de seres humanos sea comprensible al revivirla, y sea en consecuencia transmisible, reproducible con un sentido intersubjetivo idéntico. Esta condición vale, mucho más allá de la geometría, para todas las formaciones espirituales que hayan de ser transmisibles con universalidad incondicional. En la medida en que la actividad intelectual de un científico fuera a introducir en su pensamiento algo «atado temporalmente», es decir, atado a lo meramente fáctico de su presente, o algo válido para él como tradición meramente fáctica, su formación tendría igualmente un sentido de ser meramente atado a la temporalidad. Este sentido sería sólo comprensible-revivible por aquellos seres humanos que compartieran los mismos presupuestos meramente fácticos de comprensión.

Es una convicción general el que la geometría, con todas sus verdades, es válida con universalidad incondicionada para todos los seres humanos, todas las épocas, todos los pueblos; no meramente para todos los históricamente fácticos, sino para todos los concebibles en general. Nunca se han examinado a fondo los presupuestos de principio de esta convicción, porque nunca se han convertido seriamente en problema. Pero para nosotros también se ha vuelto claro que toda comprobación de un hecho histórico que pretenda tener una objetividad incondicionada, presupone igualmente este apriori invariante o absoluto.

Sólo <mediante el develamiento de este apriori> puede haber una ciencia apriórica que vaya más allá de todas las facticidades históricas, de todos los mundos circundantes, pueblos, épocas y comunidades humanas históricas; sólo de este modo puede aparecer una ciencia como *aeterna veritas*. Sólo sobre este fundamento se basa la capacidad asegurada de indagar retrospectivamente desde una evidencia científica ocasionalmente vaciada hasta las protoevidencias.

¿No nos encontramos entonces ante el horizonte problemático, grande y profundo, de la razón, de la misma razón que funciona en todo ser humano por primitivo que sea, en el «animal racional»?

Éste no es el lugar para penetrar en estas profundidades.

En cualquier caso, debe reconocerse por todo ello que el historicismo, que pretende esclarecer la esencia histórica o epistemológica de la matemática desde la perspectiva de las circunstancias mágicas u otros modos de apercepción de /386/ una humanidad atada a la temporalidad, está por principio totalmente errado. Para los espíritus románticos, lo mítico-mágico de la historia de la matemática y de su prehistoria pueden ser particularmente atractivos; pero abandonarse a este aspecto puramente histórico-fáctico de la matemática significa precisamente extraviarse en un romanticismo y perder de vista el problema auténtico, el problema histórico interno, el

problema epistemológico. Por supuesto, tampoco entonces puede quedar libre la mirada para el hecho de que, igual que todas las demás, también las facticidades involucradas en la objeción mencionada tienen una raíz en el componente esencial de lo universalmente humano, en la cual se muestra una razón teleológica que atraviesa la historicidad entera. Con ello se anuncia una problemática propia que se refiere a la totalidad de la historia y al sentido global que le da en última instancia su unidad.

Si la usual Historia de hechos, y especialmente la que en la época más reciente se ha puesto en marcha con una extensión realmente universal sobre toda la humanidad, ha de tener en general un sentido, tal sentido sólo puede fundarse en lo que aquí podemos llamar Historia interna y, como tal, sobre el fundamento del apriori histórico universal. Con necesidad este sentido conduce ulteriormente a la más elevada cuestión, ya indicada, de una teleología universal de la razón.

Si tras estas consideraciones que han iluminado horizontes de problemas muy generales y polifacéticos, dejamos esto por enteramente sentado: a saber, que el mundo circundante humano es esencialmente el mismo, hoy y siempre, es decir, también el mismo respecto de las cuestiones de la protoinstitución y la tradición perdurable, entonces, si así hacemos, podemos mostrar sobre nuestro propio mundo circundante, en algunos pasos y avanzando sólo con tiento, lo que habría que meditar en detalle acerca del problema de la protoinstitución idealizante de la conformación de sentido «geometría».

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE GENERAL